خطباتِ اقبال پر ایک نظر

سعید احمد اکبرآبادی

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر-۶

خطباتِ اقبال پر ایک نظر

سعید احمد اکبرآبادی

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر۔۶

فہرست

پیش لفظ

اقبال کی فکر، اس کے ماخذ اور اُس کے اثرات پر یوں تو خاصی تفصیل سے اظہار خیال کیا گیا ہے، مگر اُن کی مذہبی فکر کی یا تو تاویلیں ملتی ہیں یا ان کو سید علی عباس جلال پوری کی طرح فلسفی نہیں متکلم ٹھہرایا گیا ہے "جنھوں نے فلسفے سے اپنے موروثی عقائد کی توثیق کا کام لیا"۔ ہمارے علمائے کرام میں سید سلیمان ندوی جیسے اشخاص بھی ہیں جنھوں نے اقبال کے فکر و فن پر بہت لکھا ہے، مگر ان کی مذہبی فکر کو لائق اعتنا نہیں سمجھا۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اقبال کی شاعری پر ایک بصیرت افروز کتاب لکھی لیکن انھوں نے بھی اُن کی مذہبی فکر کے سلسلے میں خاموشی اختیار کی۔ البتہ بعض مستشرقین جن میں کینٹ ول اسمتھ اور مارشل ہاجسن قابل ذکر ہیں اقبال کی مذہبی فکر کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کی دعوت پر مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے جو ہمارے علما میں ایک بلند مقام رکھتے ہیں اور جو اسلامی فلسفے اور علوم سے گہری واقفیت کے ساتھ ساتھ مغربی افکار سے بھی آشنا ہیں، اکتوبر ۱۹۸۲ء میں اقبال کے خطبات پر ایک تنقیدی نظر کے عنوان سے تین خطبات دیے، جن میں سے دوسرا دو نشستوں میں پیش کیا گیا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی، دیوبند کے فاضل اور علامہ انور شاہ کشمیری کے شاگرد ہیں۔ اس کے علاوہ سینٹ اسٹیفنس کالج کے استاد، کلکتہ مدرسہ کے پرنسپل اور علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں پروفیسر اور دینیات کے فیکلٹی کے ڈین رہ چکے ہیں اور متعدد اہم علمی کتابوں کے مصنف ہیں۔ مولانا

میک گل (کناڈا) کے مشہور اسلامی علوم کے ادارے میں وزٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے بھی کام کر چکے ہیں۔ حال میں دیوبند میں جو شیخ الہند اکیڈمی قائم ہوئی ہے اُس کا ڈائرکٹر بھی انھیں کو بنایا گیا ہے اور یقین ہے کہ ان کی نگرانی میں یہ ادارہ اپنی تحقیق کے ذریعے سے ہمارے علمی سرمائے میں گراں قدر اضافہ کرے گا۔

اقبال کے یہ خطبات انگریزی میں تھے۔ پہلے یہ چھ تھے بعد میں ساتویں کا اضافہ ہوا، جس کا عنوان ہے "کیا مذہب ممکن ہے؟"۔ سید نذیر نیازی نے اقبال کے انتقال کے تقریباً پندرہ برس بعد ان خطبات کا اُردو ترجمہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے نام سے کیا۔ یہ نام اقبال نے ہی تجویز کیا تھا۔ اقبال شروع میں ان انگریزی خطبات کا اُردو میں ترجمہ ضروری نہیں سمجھتے تھے کیوں کہ یہ انگریزی داں طبقے کے لیے لکھے گئے تھے۔ شاید وہ غیر شعوری طور پر "خوفِ فسادِ خلق" کے زیرِ اثر بھی ہوں کیوں کہ اس سے پہلے اسرارِ خودی میں حافظ کے متعلق کچھ اشعار کی وجہ سے خاصا ہنگامہ برپا ہو چکا تھا لیکن بعد میں انھوں نے ڈاکٹر عابد حسین سے اس کے ترجمے کی خواہش کی اور اُن کی عدیم الفرصتی کی وجہ سے معذرت پر سید نذیر نیازی نے اقبال کے ایما پر یہ کام اپنے ذمّے لیا۔ اقبال کے خطوط میں جا بجا ایسے اشارات ہیں جن سے اقبال کے نزدیک اس کام کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ نذیر نیازی اُن کی مدد سے اُن کی زندگی میں یہ ترجمہ مکمل کر لیں، مگر ایسا نہ ہو سکا۔ کتاب کے ترجمے کے لیے نہ صرف اسلامی علوم بلکہ مغربی فلسفے اور اس کی اصطلاحوں سے گہری واقفیت ضروری ہے۔ نذیر نیازی نے ترجمہ بہت اچھا کیا ہے مگر اب جب کہ یہ کتاب بازار میں نہیں ملتی، ضرورت ہے کہ اس کا نیا اڈیشن شائع کیا جائے جس میں نذیر نیازی کے مقدمے کو ضمیمے میں درج کیا جائے اور ایک نیا اور مبسوط مقدمہ شامل کیا جائے جس میں جدید ترین معلومات سے بھی استفادہ ہو۔ میں نے اقبال اکیڈمی پاکستان اور

ڈاکٹر جاوید اقبال کو اس طرف توجہ دلائی ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ زندگی میں حیرت انگیز تبدیلیوں، علوم وفنون کی ترقی، نئے سماجی اور سیاسی مسائل، حالیہ اخلاقی اور انسانی بحران، عقائد میں تزلزل، مادیت کے فروغ اور انسانی فکر کے نئے 'ابعاد' کی روشنی میں، اقبال کے ان خطبات کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے۔ ہندستانی مسلمانوں کے ذہنی ارتقا میں شاہ ولی اللہ، سرسید، مولانا آزاد اور اقبال کا جو کارنامہ ہے، اس سے شاید ہی کوئی منصف مزاج انکار کرسکے۔ اس لیے اقبال کے خطبات پر ایک روشن خیال اور مسائلِ حاضرہ سے واقف عالم دین کا اظہارِ خیال، یقیناً نہ صرف ہمیں بصیرت عطا کرے گا، بلکہ ان مسائل کی افہام وتفہیم میں مدد بھی دے گا۔ شاید اس طرح ہم اقبال کو بھی بہتر طور پر سمجھ سکیں اور اپنے آپ کو اور اپنے ماحول کو بھی۔

اقبال کے یہ خطبے جن میں پہلے تین سب سے پہلے مدراس، بنگلور، حیدرآباد اور علی گڑھ میں پڑھے گئے تھے، 'علم اور روحانی حال وواجدان'، 'مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ'، 'تصور باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم'، 'نفسِ انسانی اور مسئلۂ اختیار وبقا'، 'اسلامی ثقافت کی روح'، 'اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت' اور 'روحانی وجدان کی حقیقت کا امکان' کے عنوان سے ہیں۔ دیباچے میں اقبال نے تسلیم کیا ہے کہ علم دین کو سائنٹفک یا حکیمانہ انداز میں پیش کرنے کی ضرورت ہے اور اپنے خطبات میں اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی فلسفہ اس انداز میں پیش کیا جائے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات کو بھی ملحوظ رکھا جائے اور انسانی افکار کا جدید افکار سے بھی ثبوت مہیا کیا جائے۔ اقبال کو یہ تسلیم ہے کہ فلسفیانہ افکار اور قیاسات میں کوئی قطعیت نہیں ہوتی اور علم کی ترقی سے فکر کی نئی نئی راہیں کھلتی ہیں اس لیے فکرِ انسانی کے ارتقا پر نظر رکھنا اور آزادانہ تنقید کا اسلوب قائم رکھنا

ضروری ہے۔

جس نقطۂ نظر کے مطابق مذہب اور سائنس کے میدان جدا جدا ہیں، وہ انیسویں صدی تک ہی مقبول تھا عقلیت پرستی کی رعونت واضح ہو گئی ہے، سائنس کے دائرے اور حدود کے متعلق اب زیادہ انکسار سے کام لیا جاتا ہے۔ اقبال نے جدید طبیعیات کا بھی مطالعہ کیا تھا اور آئن سٹاین کے نظریات کا بھی انھیں علم تھا۔ اس لیے ان کی یہ علمی کوشش ایک سنجیدہ اور معنی خیز علمی کوشش ہے اور محض خرد افروزی اور روشن خیالی کا نام لے کر اس کی اہمیت کم نہیں کی جاسکتی۔ اقبال کے ان خطبات میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے، وہ تمام تر نئے نہیں ہیں۔ جیسا کہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے واضح کیا ہے۔ قریب قریب ہر ایک خیال کی اسلامی فکر کی تاریخ میں کسی نہ کسی صوفی، مفکر یا حکیم کے خیال سے مماثلت ملتی ہے۔ جنت و دوزخ کے متعلق صوفیا نے یہ خیالات پہلے بھی ظاہر کیے ہیں۔ ہاں اگر بقائے روح کے متعلق اقبال کے نظریے کی قرآن کی رو سے تائید نہیں ہوتی، مگر اُن کے فلسفۂ خواب کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے۔ اقبال اس بات کے قائل ہیں کہ زندگی کی تبدیلیوں کے ساتھ مذہب کی نئی ترجمانی کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ اس کا حق نئی نسل کو دیتے ہیں مگر وہ تغیر کے ساتھ تسلسل کو بھی ضروری سمجھتے ہیں اس لیے موجودہ دور میں تنقید کے ساتھ تقلید کو بھی ملحوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے ان خطبات میں سب سے اہم نکتہ اسلامی ثقافت میں حرکت کے اصول کی نشاندہی ہے۔ اسی لیے وہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنا چاہتے ہیں اور اسلامی قوانین پر نظرثانی کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ اقبال نے اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے کہ طلوعِ اسلام سے عباسیوں کے آغاز اقتدار تک قرآن کریم کے علاوہ مسلمانوں کے پاس فقہ کا کوئی مدوّن نظام نہ تھا۔ چوتھی صدی

تک کم از کم اُنیس مذاہبِ فقہ پیدا ہوئے۔ پہلے زیادہ تر استخراج سے کام لیا جاتا تھا، پھر حالات کا مطالعہ اُنھیں استقرا کی طرف لے آیا۔ یہ بھی مُسلّم ہے کہ اسلامی آیئن سازی کے چار ماخذوں کا مطالعہ ہی تقلیدِ محض سے کنارہ کشی کے لیے کافی ہے۔ اوّلین ماخذ قرآن کریم ہے لیکن قرآن کتابِ حکیم ہے، کتابِ احکام نہیں۔ احکام یا قوانین کا حصہ تمام قرآن میں اتنا قلیل ہے کہ اسے قانون کی کوڈ نہیں کہہ سکتے۔ بنیادی قوانین از روئے وحی مسلمانوں کی ہدایت کے لیے درج کر دیے گئے ہیں، ان کی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے حالات زمانہ کے مطابق اور اسلام کے عالم گیر اخلاقی متن کو مدنظر رکھتے ہوئے اجتہاد کیا جا سکتا ہے۔ اقبال علما کی آمریت کے خلاف ہیں۔ انھوں نے ابن تیمیہ کا خاص طور سے حوالہ دیا ہے جنھوں نے قرآن و حدیث کی اصلی تعلیم کی روشنی میں اجتہاد کے حق کو تسلیم کیا تھا اور جامد فقہ کی تطعیت کے خلاف آواز بلند کی تھی۔ اس کے بارے میں اقبال شاہ ولی اللہ، سرسید اور مولانا آزاد کے ہم نوا ہیں۔ مشکل یہ ہے کہ اجتہاد کے اصول کی تو علما بھی تائید کرتے ہیں مگر وہ یہ حق صرف اپنے گروہ تک محدود رکھتے ہیں۔ اُن کے درمیان بھی اختلافات ہیں، پھر اُن کی نظر علوم دینیہ پر مسلّم ہے مگر وہ جدید علوم اور جدید حالات پر نظر نہیں رکھتے اس لیے اجتہاد کے سلسلے میں اجتہاد کے دائرے میں دانشوروں اور موجودہ دور کے قوانین جاننے والوں اور عوام کے نمایندوں کو سرے سے نظر انداز کرنا کہاں تک حق بجانب ہے۔ اقبال ساری عمر ان مسائل پر غور کرتے رہے، وہ اسلامی قانون پر ایک کتاب بھی لکھنا چاہتے تھے۔ ان کی روشن خیالی کا سب سے بڑا ثبوت یہی ہے۔

اقبال کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ اسلام کے جمہوری کردار کو شہنشاہیت نے مجروح کیا۔ وہ خلیفہ کے تقرر کے لیے انتخاب کے طریقے کو سراہتے ہیں اور ترکی کی مثال بھی دیتے ہیں۔ مولانا سعید احمد نے ان سب مباحث

پر خاصی وضاحت سے اظہارِ خیال کیا ہے۔ یقین ہے کہ اس طرح اقبال کے مرکزی خیالات کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور اُن کے خیالات کو "نئے مُلّا کی پرانی داستان" سمجھنے کے بجائے، نئے ذہن کا معمار، اس دور کے آشوب کا محرم اور اس لیے معنویت کا حامل سمجھا جائے گا۔

اقبال نے خاتم النبیین کے نظریے پر بحث کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ آخری نبی کے بعد وحی کا دور ختم ہوجاتا ہے اور آزاد فکر اور تخلیقی امکانات کا دور شروع ہوتا ہے اس طرح نئی فکر اور نئی ترجمانی کا جواز اقبال کے یہاں مل جاتا ہے۔ اس نظریے کے دوررس اثرات سے کون انکار کرسکتا ہے۔

مولانا سعید احمد اکبرآبادی گہرے علم کے ساتھ ایک شگفتہ اسلوب بھی رکھتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ خطباتِ اقبال پر ان کی تنقیدی نظر سے ان مسائل پر سنجیدہ غور و فکر کا میلان بڑھے گا۔ مولانا آزاد نے لکھا تھا کہ جب ان کے یہاں ملحدانہ خیالات بڑھ گئے تو انھیں سرسید کی تفسیر سے پھر مذہب کی روشنی ملی۔ تعجب نہیں کہ اقبال کے خطبات کے مطالعے سے اسلام کے اصولوں اور علم اور حرکت پر اس کی بنیادی توجہ کی طرف میلان عام ہو۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی
سری نگر

آل احمد سرور

خطبات علامہ اقبال اسلامی نقطۂ نظر سے

(۱)

علامہ اقبال کے خطبات عصرِ حاضر کا جدید علم کلام ہیں جس کی ضرورت ارباب فکر و بصیرت عرصہ سے محسوس کر رہے تھے، اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق، مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے، اس کے وجوہ و اسباب یہ ہیں۔

(۱) قدیم علم الکلام کا تار و پود یونان کے فلسفہ و منطق سے تیار ہوا تھا۔ کیونکہ مسلمانوں میں انھیں کے رواج اور عقلیت آفرینی نے اس کو پیدا کیا تھا اور یہ فلسفہ و منطق خود بہت کمزور اور ناپائیدار تھے، چنانچہ جب مسلمانوں میں تنقیدی شعور پیدا ہوا اور انھوں نے یونان کے سرمایۂ علم و فکر کا جائزہ دل اور دماغ کی روشنی اور آزادی کے زیر سایہ لیا تو اس کی دیواریں منہدم ہوگئیں اور عام مسلمانوں کے ذہن پر اس کا جو تسلط اور دبدبہ تھا وہ ختم ہوگیا، چنانچہ امام غزالی نے پہلے مقاصد الفلاسفہ لکھی اور اس کے بعد تہافت الفلاسفہ لکھ کر فلسفہ کی کمزوری اور اس کی خام خیالی کا پردہ چاک کیا۔ امام فخرالدین رازی نے ابن سینا کی اشارات کی شرح لکھی تو اس میں خصوصاً اور تفسیر کبیر میں عموماً فلاسفۂ یونان کے افکار و نظریات کی مدلل تردید کی، اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ کا دور آیا تو انھوں نے کئی جلدوں میں ایک ضخیم کتاب "الرد علی المنطقیین" کے نام سے لکھ کر یونانی منطق کا بڑی وسعت و

دقت نظر سے تنقیدی جائزہ لیا اور اس میں جو خامیاں تھیں انھیں مدلل واشگاف کیا، پھر ہمارے زمانہ میں سائنس اور فلسفۂ جدید نے یونانی فلسفہ ومنطق پر جو ضرب کاری لگائی ہے اس نے اس کو کسی مصرف کا نہیں رکھا۔

اس کے برخلاف علامہ اقبال نے گھاٹ گھاٹ کا پانی پیا تھا۔ انھوں نے مشرق ومغرب کے قدیم وجدید مسلم اور غیر مسلم حکما، فلاسفہ، صوفیا، ماہرین نفسیات اور علمائے سائنس کے افکار ونظریات کو کنگھالا، تنقیدی اور تجزیاتی شعور وادراک کی روشنی میں ان کے صحت وسقم کو جانچا اور پرکھا اور پھر خذ ما صفا دع ما کدر کے مطابق ان کے عطر سے اپنے مذہبی فکر کا خاکہ مرتب کر کے قرآن وحدیث، اقوال واعمال صحابہ اور اکابر صوفیائے اسلام کے تجربات ومشاہدات سے اس کے لیے سند تصدیق وتوثیق حاصل کی، اس بنا پر اس جدید علم کلام میں زیادہ پختگی، گیرائی اور گہرائی ہے اور وہ جدید انسان کی زبان اور اس کے طریق فہم سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ قدیم علم کلام کا خطاب صرف مسلمانوں سے تھا، اس بنا پر جو مسائل ومعاملات عالمی اہمیت کے حامل ہیں، مثلاً مذہب کا تعلق فطرت انسانی کے ساتھ، انسان کا مقام کائنات میں، انسان کے روحانی قویٰ اور ملکات، عقیدہ اور عمل، دین ودنیا اور عالم ناسوت وعالم لاہوت کے باہمی علائق وروابط وغیرہ ان سے تعرض نہیں کیا۔ اس کے برخلاف علامہ کا علم کلام صرف مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ سارے عالم کے لیے ہے۔ کیوں کہ ان کا مخاطب انسان بحیثیت انسان کے ہے اور اس لیے یہ علم الکلام ایک تبلیغی نوعیت کا حامل بھی ہے۔

(۳) تیسرا اہم فرق یہ ہے کہ قدیم علم کلام عقل ووحی کی آویزش یا باہم کا منظر پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اشاعرہ اور معتزلہ کے اختلافات کا نقطۂ آغاز ہی یہ بحث ہے کہ اشیا کا حسن وقبح شرعی ہے یا عقلی۔ اشاعرہ کہتے تھے، شرعی ہے، یعنی

اگر ہم ایک شے کو حسن اور دوسری شے کو قبیح کہتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ہم کو ایسا ہی بتایا ہے۔ ورنہ عقل کے نزدیک دونوں چیزوں میں کوئی فرق نہیں تھا۔ اس کے برخلاف معتزلہ کہتے تھے کہ عقل کو اس بات کی پوری قدرت حاصل ہے کہ وہ اشیا کے حسن و قبح کا فیصلہ کرے۔ اشاعرہ عقل کے منکر نہیں تھے اور اسی طرح معتزلہ کو وحی کی صداقت سے انکار نہیں تھا، وہ اس پر ایمان رکھتے تھے، لیکن ان کا خیال یہ تھا کہ وحی کے معنی اور اس کی مراد متعین کرنے میں عقل کا فیصلہ حکم ناطق کا حکم رکھتا ہے۔ دوسری جانب اشاعرہ عقل کو ذریعہ علم مانتے اور اس کی افادیت کے قائل تھے، لیکن ان کی رائے تھی کہ عقل کو روایت کے تابع ہونا چاہیے۔ بعد میں اگرچہ ماتریدیہ نے دونوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی کوشش کی لیکن ان میں اختلاف کی خلیج روز بروز وسیع ہوتی رہی، یہاں تک کہ معتزلہ عقلیت پرست (Rationalist) اور اشاعرہ (Traditionalist) یعنی روایت پرست مشہور ہوگئے اور علم کلام درحقیقت انھیں دونوں کی رزم گاہ بن گیا۔

لیکن علامہ ایک ایسی بلند سطح سے کلام کرتے ہیں جہاں عقل اور وحی میں تصادم و تزاحم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک حواسِ خمسہ، عقل، تاریخی تجربہ اور وحی جس کو انھوں نے شاعری کی زبان میں عشق اور فلسفہ کی زبان میں کبھی وجدان اور کبھی عارفانہ تجربہ اور ادراکِ باطنی کہا ہے۔ یہ سب ایک ہی کلی طبعی کے افراد ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک کا مرتبہ و مقام اور حدود عمل متعین ہیں، عقل ان کی رائے میں بے شبہ پردہ کشائے حقائق اور فاتح اقوام و ملل ہے لیکن ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں اور مقامات آہ و فغاں اس زمان و مکان کی بندشوں میں مقید نہیں اس بنا پر ایک عالم آتا ہے جہاں عقل کے پرِ پرواز جواب دے بیٹھتے ہیں اور وہ بے ساختہ کہہ اٹھتی ہے ؎

اگر یک سرِ موئے برتر پرم
فروغ تجلی بسوزد پرم

یہ جو کچھ عرض کیا گیا اس سے اندازہ ہو گا کہ ہمارے قدیم علم الکلام کے مقابلہ میں علامہ اقبال کا علم الکلام کس قدر و منزلت کا مستحق اور اس کی کیا اہمیت ہے!

اب آپ خطبات کا جائزہ لیں، چونکہ خطبات میں مختلف علوم و فنون کے انکشافات اور ان کے افکار و نظریات کو زیر بحث لایا گیا ہے، اس لیے یہ جائزہ مختلف زاویہ ہائے نظر سے ہو سکتا ہے اور اس حیثیت سے اس کے متعدد اور مختلف جائزے مشرق اور مغرب میں لیے بھی جا چکے ہیں، لیکن اسلامیات کے ایک ادنیٰ طالب علم ہونے کی حیثیت سے ہمارا جائزہ صرف اسلامی نقطۂ نظر سے ہو گا۔

اصل موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے بہ طور تمہید کے قرآن مجید سے متعلق دو چیزوں کا ذکر ضروری ہے۔ (۱) پہلی چیز یہ ہے کہ قرآن مجید (سورۂ آل عمران آیت نمبر ۷) میں آیات کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک محکمات اور دوسری متشابہات۔ محکمات جس کے معنی بنیادی اور مضبوط ہیں۔ اس سے مراد وہ آیات ہیں جن کے معنی بالکل واضح اور صاف ہیں، ان میں کوئی گنجلک نہیں۔ ہر سامع کا ذہن ان کے معنی اور مطلب کی طرف خود بہ خود بے ساختہ منتقل ہو جاتا ہے، یہ وہ آیات ہیں جن میں توحید و رسالت، احکام اور قصص بیان کیے گئے ہیں۔ قرآن مجید میں ان آیات کو "ام الکتب"، یعنی کتاب الٰہی کی اصل اور بنیاد بتایا گیا ہے۔ ان کے علاوہ آیات کی دوسری قسم وہ ہے جسے متشابہات فرمایا گیا ہے۔ متشابہات کے لغوی اور لفظی معنی مبہم ہیں اور ان سے مراد وہ آیات ہیں جن کی مراد واضح اور صاف نہیں ہیں اور اس بنا پر ان کی مراد اور ان کا اصل مصداق متعین کرنے میں اختلاف

آرا ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ان آیات کی نسبت اسی آیت میں فرمایا گیا: "جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہوتی ہے وہ آیات محکمات جن پر عمل کا دارومدار ہے ان کو چھوڑ کر آیات متشابہات کے پیچھے ہی پڑے رہتے ہیں تاکہ فتنہ فساد پیدا کریں" اس کے بعد ارشاد ہوا: "یہ لوگ اصل مطلب کا سراغ لگانے کی سعی کرتے ہیں حالانکہ ان کا صحیح مطلب تو خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں، اور ہاں جو علم میں بلند مرتبہ و مقام رکھتے ہیں وہ ان آیات کو سننے کے بعد کہتے ہیں، یہ سب ہمارے رب کی طرف سے ہے اور ہم ان پر ایمان لائے ہیں"

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے الفوز الکبیر میں متشابہات کی تین قسمیں لکھی ہیں، ان میں ایک قسم ان آیات کی بھی ہے جن میں اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً سَمِیْعٌ۔ بَصِیْرٌ۔ عَلِیْمٌ اور خَبِیْرٌ وغیرہ یا اللہ تعالیٰ کے بعض افعال مثلاً یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْہِمْ اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے، یا وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی ۔ اے پیغمبرؐ اس دن کنکریاں جو آپ نے پھینکی تھیں تو آپ نے نہیں بلکہ وہ تو خدا نے پھینکی تھیں، وغیرہ بیان کیے گئے ہیں۔ اس ذیل میں وہ آیات بھی آتی ہیں جن میں احوال حشر و نشر اور جنت دوزخ برزخ اور اعراف کا تذکرہ ہے۔ غرض کہ وہ آیات جن میں مابعد الطبیعیاتی حقائق و امور کا بیان ہے، جو انسانی عقل و ادراک سے ماورا ہیں، وہ سب آیات متشابہات میں شامل ہیں۔

مزید وضاحت کی غرض سے یہ سمجھنا چاہیے کہ ہم اپنی شاعری اور روز مرہ کی گفتگو میں جب اپنے محسوساتِ اندرونی و باطنی مثلاً محبت، نفرت، خوشی اور غم جو غیر مادی چیزیں ہیں اور معقولات میں شامل ہیں ان کے آثار و علامات یا ان کے اعمال کو بیان کرنا چاہتے ہیں تو اس کا بجز اس کے کوئی اور ذریعہ نہیں ہوتا کہ ہم غیر مادی چیز کو کسی مادی چیز سے تشبیہ دیتے ہیں، اور پھر مادی چیز کے لیے جو افعال یا الفاظ بولے جاتے ہیں ان کی نسبت

غیر مادی چیز کی طرف کرتے ہیں۔ مثلاً ایک شاعر کہتا ہے ؎

بہت نازک مگر جب توڑیے تو ٹوٹنا مشکل
یہ زنجیرِ محبت بھی عجب زنجیر ہوتی ہے

پس اسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے صفات اور افعال اور ان کے علاوہ دوسرے مابعد الطبیعیاتی حقائق و امور اگرچہ ان الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں جو انسانوں اور دوسری مادی چیزوں کے لیے بولے جاتے ہیں مثلاً سمیع و بصیر، علیم و خبیر اور اللہ کا ہاتھ وغیرہ۔ لیکن یہ بالکل یقینی ہے کہ ان الفاظ سے مراد وہ معانی ہرگز نہیں ہیں جن میں وہ ہم لوگوں کے لیے مستعمل ہوتے ہیں۔ اچھا! یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل نہیں تو پھر کن معانی میں ہیں؟ یہ ماورائے ادراک و فہم عقل انسانی ہیں۔ قرآن مجید کے زبان میں راسخین فی العلم سنتے ہیں تو بے چون و چرا ان پر ایمان لے آتے ہیں، لیکن کج رو قسم کے لوگ ان الفاظ سے من گھڑت مراد لیتے ہیں جو خدا کی شان کے خلاف ہے۔ مثلاً دو فرقے پیدا ہوئے۔ ایک مجسمہ جو خدا کے لیے جسم مانتے تھے اور دوسرا مشبہہ جو کہتا تھا کہ خدا کے اعضا انسانوں جیسے ہیں۔ ان لوگوں کی گمراہی میں کوئی شک و شبہ نہیں ہو سکتا۔ بہرحال متشابہات کے سلسلہ میں یہ جو کچھ عرض کیا گیا اس کا ذہن نشین رہنا ضروری ہے، کیوں کہ قرآن فہمی میں ان سے بہت مدد ملتی ہے۔

قرآن میں ایمان کے مراتب

ایک اور بات جو خطبات کا مطالعہ کرتے وقت پیشِ نظر رہنی ضروری ہے یہ ہے کہ قرآن مجید میں عموماً اور سورۃ "الواقعہ" میں خصوصاً تین طبقات بیان کیے گئے ہیں۔ ایک المقربون (Close friends) دوسرا اصحاب الیمین (Rightists) اور تیسرا اصحاب الشمال (Leftists) المقربون کو السابقون یعنی پیش رو بھی فرمایا گیا ہے۔ پھر ان تینوں کے مدارج و مراتب بیان کیے گئے ہیں۔ مقربین اور دائیں بازو والوں کو جنت اور اس کی نعمتوں

کی بشارت دی گئی ہے اور بائیں بازو والوں کو عذاب خداوندی سے ڈرایا گیا ہے۔ بائیں بازو والوں کی نسبت فرمایا گیا کہ یہ لوگ تکذیب کرنے والے ہیں اور گمراہ ہیں۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن کے رو سے اسلام اور ایمان میں نسبت عام خاص مطلق کی ہے، یعنی ہر مومن مسلمان ضرور ہوگا۔ لیکن ہر مسلمان کے لیے مومن ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ اعراب جو مدینہ کے مضافات میں رہتے تھے اور اسلام کی شوکت و سطوت سے مرعوب ہو کر اپنا شمار مسلمانوں میں کرنے لگے تھے۔ قرآن سورۃ الحجرات میں ان کو خطاب کر کے کہتا ہے کہ تم لوگ اپنے آپ کو مومن نہ کہو، کیوں کہ ایمان تو تمھارے دلوں میں اترا ہی نہیں ہے، البتہ ہاں ظاہری حالت کے اعتبار سے تم کہہ سکتے ہو کہ ہم مسلمان ہیں۔ اس بنا پر میرا خیال ہے کہ اصحاب الشمال میں وہ سب لوگ شامل ہیں جو مومن نہیں ہیں، خواہ وہ کفار و مشرکین ہوں یا نام کے مسلمان ہوں۔ اب رہے دو طبقے المقربون اور اصحاب الیمین تو ان سے مراد مومن ہیں، مگر فرق یہ ہے کہ مقربون سب سے اعلا درجہ کے مومن ہیں اور اصحاب الیمین ان سے نیچے درجے کے ہوں گے صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص کے سوال کے جواب میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام، ایمان اور احسان تینوں کی تعریف کی اور فرمایا: "اسلام نماز روزہ کرنے کا نام ہے۔ ایمان اللہ، اس کے رسولؐ اور یومِ آخرت کی دل سے تصدیق کرنا ہے"۔ آخر میں احسان کی نسبت ارشاد ہوا کہ "تم خدا کی عبادت اس طرح کرو کہ گویا تم اس کو دیکھ رہے ہو اور اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو کم از کم یہ یقین رکھو کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے، بس درحقیقت احسان ہی ایمان کا وہ اعلا دار فع مقام ہے جس پر مقربون فائز ہوتے ہیں"۔ علامہ اقبال خطبۂ ہفتم کے شروع میں فرماتے ہیں: "مذہب تین منزلوں سے گزرتا ہے، شروع میں ایک ضابطۂ

عمل کو بے چون و چرا قبول کر لینا اور اس پر عمل پیرا ہونا، مزید ترقی کے بعد اس کے احکام و ضوابط کو حکیمانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش کرنا اور آخری منزل یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کے اندر حقائق دینیہ کا براہ راست ادراک کرے اور وہ حقیقت مطلقہ سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا ہے کہ علامہ نے مذہب کی جو تیسری منزل بیان کی ہے یہ وہی ہے جس کو زبان رسالت نے احسان سے تعبیر کیا اور جس کے رہ نوردوں کو کلامِ ربانی نے اَلْمُقَرَّبُوْنَ یا اَلسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ کے لقب سے نوازا ہے۔ البتہ علامہ نے جو ترتیب قائم کی ہے اس سے کسی کو یہ مغالطہ نہیں ہونا چاہیے کہ تیسری منزل ہمیشہ دوسری منزل کے بعد آتی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ اور ان جیسے دوسرے فقہائے صحابہ کو پہلی اور آخری منزلیں پہلے مل گئیں اور دوسری منزل جو احکام و ضوابط دین کی حکیمانہ تشریح و توضیح کی تھی وہ بعد کو آئی۔

اقبال اور اقبالیات کے ہر طالب علم کو اصولی طور پر یہ بات ہمیشہ ملحوظ خاطر رکھنی چاہیے کہ اقبال اپنی شاعری یا فلسفہ میں جب کبھی مومن کا ذکر (خواہ کسی عنوان سے) کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد وہی مومن کامل ہوتا ہے جو طبقۂ مقربین میں شامل ہوتا ہے، اس مومن کامل کا روحانی ارتقا، اس کی نوعیت، اس کے اسباب و عوامل، کائنات عالم کے ساتھ اس کا تعلق اور اس کے مظاہر اور اس کی حیات کا تسلسل۔ یہ سب اقبال کے محبوب موضوعات سخن ہیں جو مختلف اسالیب بیان اور عنوانات کے قالب میں حُلیے بدل کر سامنے آتے رہتے ہیں۔

خطبات کا جائزہ

آئیے اب خطبات کا جائزہ لیں۔ سید نذیر نیازی مرحوم جو علامہ کے بڑے معتمد علیہ تھے اور جنھوں نے علامہ کے حکم سے اور ان کی نگرانی میں

خطبات کا اردو ترجمہ مع تشریحات و تعلیقات کے بڑی خوبی اور تحقیق و تدقیق سے کیا ہے۔ مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

"یوں بھی خطبات کا مدار بحث، ہستی باری تعالیٰ کا ہی اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل، مگر الاہیات یا کلام کے ایک مسئلہ کی حیثیت سے نہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ حقیقت کی اس مابعد الطبعی جستجو کے ماتحت جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے جن کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے اور جو ہمارے مابعد الطبعی غور و فکر کا ویسا ہی جز ہیں جیسے حقیقت مطلقہ کے ادراک اور ماضیت کی بحث۔" (مقدمہ ص ی)

سید نذیر نیازی جو خود فلسفہ کے بڑے فاضل استاد تھے۔ آگے چل کر لکھتے ہیں۔

"دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے۔ قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا۔۔۔۔ صاحب خطبات نے اگر عہد حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتاران فرنگ کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہمیں سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے" (مقدمہ ص اج)

مگر اقبال کے ایک اور محرم راز اور آشنائے خاص ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے مقدمہ میں رقم طراز ہیں۔

"اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایۂ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی

میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے۔ اگر مثنوی مولانا روم کو آٹھ سو
برس قبل "قرآن در زبان پہلوی" سمجھا گیا تو ہم کلام اقبال کو بھی
الف ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں"

جیسا کہ مذکورہ بالا بیانات میں کہا گیا ہے، اس میں شبہ نہیں ہو سکتا
کہ خطبات جس فکر کے حامل ہیں اس کا اصل سرچشمہ قرآن مجید ہے اور جیسا کہ
سید نذیر نیازی کی رائے ابھی آپ نے سنی، خطبات کا اصل مدار بحث ذات
باری تعالیٰ کا اثبات ہی ہے۔ آپ قرآن مجید کو بار بار اور سمجھ کر تلاوت کیجیے
تو آپ کو وہاں بھی یہی محسوس ہوگا کہ قرآن کی اصل اسپرٹ اور اس کا بنیادی
نقطۂ نظر توحید وصفات باری تعالیٰ کا اثبات اور دل و دماغ کی گہرائیوں میں
اسے اتار دینا ہی ہے۔ جب یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو اب وحی، رسالت،
انسان کی حیثیت، خدا اور کائنات سے اس کا تعلق، اعمال خیر و شر اور
ان پر جزا و سزا یہ سب مسائل و مباحث جو مذہب کا موضوع ہیں اسی ایک
عقیدہ سے متفرع ہوتے ہیں اور قرآن ان کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔ قرآن
مجید میں ذات وصفات باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے جو دلائل بیان کیے
گئے ہیں وہ سب وجدانی ہیں، یعنی انسانی عقل اس کا ادراک کر سکے یا نہ کر سکے
بہر حال قلب اس کو تسلیم کرتا اور اس پر یقین رکھتا ہے۔ اسی مضمون کو اردو کے
حکیم شاعر اکبر الہ آبادی نے بڑی بلاغت سے اس طرح ادا کیا ہے ؎

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

اس شعر کو سن کر چند سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ۱۔ تو دل میں آتا ہے تو
کیوں اور کیسے آتا ہے؟ ۲۔ سمجھ میں اگر نہیں آتا تو کیوں نہیں آتا۔ ۳۔ دل اور
سمجھ میں آخر یہ فرق کیا ہے اور کیوں ہے؟ آپ ملاحظہ فرمائیں گے۔ یہی وہ چند
سوالات ہیں جن کا جواب خطبۂ اول کا موضوع ہے اور یہ اس لیے ضروری

ہے کہ ذات وصفات باری کے شعور وادراک کے لیے یہ بحث کلیدی حیثیت رکھتی ہے۔

فلاسفۂ یونان نے علم کی ماہیت، اس کے اقسام، علم کے ذرائع اور انسان کے قوائے مدرکہ اور عقل پر داد تحقیق دی تھی لیکن یہ لوگ وحی اور نبوت کا کوئی تصور نہیں رکھتے تھے اس لیے فلسفۂ یونان اس کے ذکر سے عاری ہے مسلمان فلاسفہ میں غالبًا سب سے پہلا فلسفی فارابی ہے جس نے ان مسائل سے اعتنا کیا۔ اس کے نزدیک بعض لوگوں میں نفس قدسیہ ہوتا ہے جو ایک صاف اور شفاف آئینہ کی طرح ہوتا ہے۔ فلاسفۂ یونان عقل فعال کو جو ان کے نزدیک عقل عاشر ہے اور مجموعہ ہے تمام کلیات وجزئیات کا۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں اسی کو عالم مثال سے تعبیر کیا ہے اور بعض حکما کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں جس کو لوح محفوظ فرمایا گیا ہے یہ وہی ہے جس کو حکمائے عقل فعال کہتے تھے۔ بہر حال فارابی کے نظریہ میں نفس قدسیہ کا براہ راست اتصال عقل فعال کے ساتھ اس درجہ کا ہوتا ہے کہ بس صرف توجہ کی دیر ہوتی ہے۔ صاحب نفس قدسیہ نے ذرا توجہ کی اور عالمِ غیب کے امور کلیہ وجزئیہ اس کے نفسِ قدسیہ کے آئینہ میں معکوس ہونے لگے۔ فارابی کا یہی وہ نظریہ ہے جس کو ابن سینا اور ابن مسکویہ نے بڑھا چڑھا کر ایک داستان بنا دیا۔ امام غزالی اور رازی کے ہاں اسی کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ صوفیائے کرام خصوصًا شیخ محی الدین ابن عربی اور مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے اپنے مکاشفات اور احوال ومقامات کا اضافہ کرکے اسے چار چاند لگا دیے۔ آخر میں حضرت شاہ ولی اللہ نے فلسفہ اور تصوّف دونوں کو ملا کر ایک عالم نو ہی پیدا کر دیا۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ (ج ۲) میں باب المقامات والاحوال میں پہلے آپ فرماتے ہیں کہ انسان میں تین لطائف (یعنی قائم بالذات اور مجرد عن المادہ) ہوتے ہیں۔ ایک عقل، دوسرا قلب اور تیسرا نفس اور یہ تینوں ادراک واحساس کے

ذرائع ہیں۔ پھر شاہ صاحب نے ان تینوں قوتوں کا اثبات قرآن وحدیث اور تجربہ اور اقوال حکماء سے کیا ہے اور ان کے اعمال و افعال پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں:۔

"صوفیا نے ان تین لطائف کے علاوہ دو اور لطیفے مانے ہیں ان میں سے ایک کا نام سِر ہے اور دوسرے کا روح، لیکن میرے نزدیک اصل بات یہ ہے کہ عقل اور قلب ان دونوں میں سے ہر ایک کے دو دو رخ ہیں۔ قلب کا ایک رخ وہ ہے جو بدن اور اعضا کی طرف مائل رہتا ہے اور ایک رخ وہ ہے جو تجرد اور روحانیت کی طرف میلان رکھتا ہے، اسی طرح عقل کے رخ بھی دو ہیں، ایک جسم اور حواس کی طرف مائل ہوتا ہے اور دوسرا عالم تجرد روحانیت کی جانب۔ پس ان دونوں لطیفوں کے سفلی رخ کو صوفیا قلب اور عقل کہتے ہیں اور ان کے علوی رخوں کو سر اور روح کے نام سے یاد کرتے ہیں، جب قلب کا رخ علوی ہوتا ہے تو اس میں عشق و شوق، جذب و وجد اور سرشاری و سرمستی کے طوفان اٹھتے ہیں اور روح میں انجذاب و تقرب کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور جب عقل کا رخ جانب فوق ہوتا ہے تو اس پر عالم غیب کے اسرار و عجائب کا انکشاف ہوتا ہے اور یہ اس ذات واحد و یکتا کی ترجمانی کرتی ہے جو زمان و مکان سے ماوراء ہے جس کا نہ کوئی وصف بیان کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ کیا جاسکتا ہے۔"

شاہ صاحب نے اس بیان میں جن سر اور روح کا ذکر کیا ہے، یہ وہی مقامات و احوال قلب ہیں جن کا ذکر اسی عنوان سے مجدد الف ثانی

شیخ احمد سرہندی نے تفصیل سے اپنے ایک مکتوب میں کیا ہے جس کا ایک اقتباس علامہ نے خطبۂ ہفتم میں دو مذہبی واردات و مشاہدات پر گفتگو کرتے ہوئے بڑی اہمیت سے اس اعتراف کے ساتھ نقل کیا ہے کہ مجدد الف ثانی کے اس بیان میں جدید انسان کے لیے جن نامانوس مصطلحات کا ذکر آیا ہے اگرچہ ان کا تعلق ایسی نفسیات مذہب سے ہے جس نے تہذیب و تمدن کی ایک سرتاسر مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو اسی کے زیر اثر وضع ہوئیں، لیکن ان میں پیچ مچ معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے۔ اس موقع پر یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ شاہ صاحب نے سر اور روح کی وہی اصطلاح استعمال کی ہے جو مجدد صاحب نے کی ہے۔ لیکن شاہ صاحب کا امتیاز یہ ہے کہ مجدد صاحب ان تمام اکتشافات کو صرف واردات قلب مانتے ہیں۔ مگر شاہ صاحب قلب کے ساتھ عقل کو بھی شریک تسلیم کر لیتے ہیں اور جیسا کہ آگے چل کر آپ کو معلوم ہوگا۔ یہ وہ نکتہ ہے جس میں علامہ اقبال حضرت شاہ صاحب سے بہت قریب نظر آتے ہیں۔

بہرحال یہ جو کچھ عرض کیا گیا اس سے اندازہ ہوگا کہ ماورائے عقل جو ذریعۂ علم ہے اور قرآن کی اصطلاح میں جسے وحی کہتے ہیں۔ ہمارے حکمائے اسلام اور صوفیائے کرام نے رائج الوقت فلسفہ اور تصوف کی زبان میں اسے اپنی نظری اور عملی تشریح و توضیح کے ذریعہ اقرب الی الفہم بنا دیا ہے۔ اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اس باب میں علامہ کا کیا منہاج (Method) ہے۔

علامہ نے خطبۂ اول میں اصلاً اور بعض دوسرے خطبات میں ضمناً اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اگر اس کا مطالعہ غور سے کیا جائے تو اس کی دو خصوصیتیں نمایاں نظر

۱۔ اگرچہ علامہ نے فلسفہ و نفسیات جدیدہ کے اکابر علما کے اقوال کثرت سے نقل کیے اور ان کی روشنی میں جدید انسان کی زبان میں اپنا مدعا ثابت

کرنا چاہا ہے ۔لیکن صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ نے پہلے سے قرآن وسنت
کی اساس پر وحی کے متعلق اپنا ایک نظریہ قائم کرلیا ہے اور علوم جدیدہ کو
اس کے لیے بطور ایک مشاہد کے پیش فرما رہے ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے
کہ قرآن میں وحی کا مفہوم کیا اور اس کا ذریعہ یا آلہ کیا ہے ؟ گزارش یہ ہے کہ
عربی لغت میں وحی کے معنی اشارہ کرنا ہے اور اگرچہ اشارہ نطق وبیان لفظی
کا واسطہ نہیں رکھتا لیکن کوئی اشارہ بغیر نطق معنوی کے نہیں ہوتا اور یہی نطق
معنوی ابلاغ کے مقام پر جب آتا ہے تو اشارہ کے مخاطب کی زبان کا قالب
اختیار کرلیتا ہے۔ مثلاً فرض کیجیے آپ ایک ٹریفک کنٹرولنگ اسٹیشن پر پہنچے
ہیں، وہاں آپ کو سرخ، زرد اور سبز تین قسم کی روشنیاں یکے بعد دیگرے
نظر آتی ہیں اور یہ آپ سے کچھ کہتی ہیں اور آپ اس کے مطابق عمل کرتے ہیں۔
ظاہر ہے یہ معاملہ صرف آپ کے اور روشنی کے درمیان ہے، لیکن اگر آپ سے
کوئی پوچھے کہ روشنی نے کیا کہا تو آپ اسے بے تکلف اپنی زبان میں منتقل کردیں
گے، لیکن اشاروں کی افادیت کا انحصار دو چیزوں پر ہے۔ ایک یہ کہ آپ میں
اور اشارہ کرنے والے میں قرب اور مواجہت ہو یعنی آپ کا رخ اس کے
سامنے ہو اور دوسرے یہ کہ آپ اشاروں کے محرمِ راز اور ان سے آشنا ہوں۔
بس اسی پر وحی کو قیاس کرنا چاہیے۔ حقیقت مطلقہ تمام غیبی اشاروں کا مبدا
و منبع وجود ہے اور نفس بشری میں یہ استعداد اور صلاحیت ہے کہ وہ حقیقت
مطلقہ سے قرب اور مواجہت حاصل کرے اور پھر وہاں سے جو اشارے ہوں ان
کو سمجھے۔ ان اشاروں کا فیضان کس پر ہوتا ہے؟ دماغ پر نہیں بلکہ قلب پر جب قلب
ان اشاروں کو جذب کرلیتا ہے اور اب ان کو الفاظ کا جامہ پہنانے کی ضرورت
ہوتی ہے تو عقل، حواس اور قوت نطق اس خدمت کی انجام دہی میں قلب
کی مدد کرتے ہیں۔

اب قرآن مجید کی طرف رجوع کیجیے تو معلوم ہوگا کہ وحی جو ایک ماورائے

عقل ذریعۂ علم ہے تین مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے۔

(الف) فطری ہدایت یا حکم: ارشاد ہوا: وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ آپ کے رب نے شہد کی مکھیوں کو وحی کی۔ یا بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا اس لیے کہ آپ کے پروردگار نے زمین کو وحی کی۔

(ب) دل میں بات ڈالنا: وَاِذْ اَوْحَیْتُ اِلَى الْحَوَارِیّٖنَ اَنْ اٰمِنُوْا بِیْ وَ بِرَسُوْلِیْ اور جب میں نے حواریوں کو وحی کی کہ تم مجھ پر اور میرے رسول پر ایمان لاؤ۔

(ج) اشارہ کرنا: وَاِنَّ الشَّیٰطِیْنَ لَیُوْحُوْنَ اِلٰٓى اَوْلِیٰٓـِٕهِمْ اور یہ شیطان لوگ اپنے دوستوں کو وحی کرتے ہیں۔

وحی کے ان متفرق معانی میں ایک مفہوم مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ منہ سے لفظ نکالے بغیر اپنا مفہوم سمجھا دینا۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی انسان کو وحی کے ذریعہ علم ہوتا ہے تو اس علم کا محل کیا ہوتا ہے؟ حسب ذیل آیات سے اس سوال کا جواب ملتا ہے۔ ارشاد ہوا:

۱۔ فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ (البقرہ) اسی نے خدا کے حکم سے قرآن کو آپ کے قلب پر اتارا۔

۲۔ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ عَلٰى قَلْبِكَ (الشعراء) روح الامین نے قرآن کو آپ کے قلب پر اتارا ہے۔

پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن سے ہی یہ بات بھی ثابت ہے کہ جس طرح ذریعۂ علم وادراک عقل ہے اسی طرح قلب بھی ہے اور قلب کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اسے وجدان کہتے ہیں اور اس میں مدرکات عقل کے مقابلے میں تیقّن اور استحکام زیادہ ہوتا ہے۔ عقل کا علم حصولی یعنی بالواسطہ ہوتا ہے اور قلب سے حاصل شدہ علم حضوری یعنی براہِ راست اور بلا واسطہ ہوا۔

چنانچہ ارشاد ہے: اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى

السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ یہ قرآن ان لوگوں کے لیے نصیحت اور موعظت ہے جن کے پاس (زندہ و بیدار) دل ہے اور جو حاضر حواسی سے اسے سنتے ہیں۔ جن لوگوں نے ہٹ دھرمی پر کمر باندھ رکھی ہے ان کی نسبت فرمایا گیا لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ان لوگوں کے پاس دل ہیں مگر یہ ان سے سمجھتے نہیں ہیں اب غور کیجیے کہ علامہ نے جو کچھ اس سلسلے میں لکھا اور علوم جدیدہ کی روشنی میں جن کو ثابت کرنا چاہا ہے وہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ حواس، تجربہ اور عقل کے ماورا ایک اور ذریعۂ علم ہے جو اعلا و نہایت موثق و معتبر ہے۔ اس کی حیثیت اس مشہور واقعہ سے ہو گی کہ ایک مرتبہ شیخ بو علی ابن سینا اور اس عہد کے مشہور صوفی شاعر حضرت ابو سعید ابوالخیر دونوں تین روز ایک جگہ مجتمع رہے اور دونوں میں گفت و شنید ہوتی رہی، تین روز کے بعد جب شیخ ابن سینا باہر آئے اور لوگوں نے پوچھا کہ آپ نے اپنے آپ اور ابو سعید ابوالخیر میں کیا فرق پایا تو شیخ نے جواب دیا ”بس یہ سمجھ لو کہ میں جن حقائق تک عقل کے ذریعہ پہنچنے کی کوشش کر رہا ہوں ابو سعید ابوالخیر ان کا عینی مشاہدہ کر رہے ہیں“

۲۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ہمارے صوفیاے کرام جب احوال و مقامات اور واردات کا ذکر کرتے ہیں تو عقل کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں چنانچہ مولانا روم نے ”پاے استدلالیان چوبیں بود“ فرما کر عقل کی بے اعتباری پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ دوسری طرف فلاسفہ میں تین گروہ ہیں (۱) اختباری یا تجربی (EMPRICST) (۲) عقلیت پسند (Rationalist) اور (۳) وجدانی (Intentionist) یہ تینوں باہم برسر پیکار ہیں، لیکن علامہ کے فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ وہ عقل کی تنگ دامانی کے قائل ہیں لیکن عقیدۂ توحید کے زیر اثر حواس، عقل اور وجدان ان تینوں کو ایک ہی کل کے اجزا تسلیم کرتے ہیں جو باہم ایک دوسرے سے مربوط اور ہم آہنگ ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں

کہہ سکتے ہیں کہ قلب کا کام معرفت ہے اور عقل کا کام علم ہے اور معرفت سے علم میں پختگی اور یقین کی شان پیدا ہوتی ہے، اس بنا پر دونوں میں انقطاع کیوں کر ممکن ہے۔ پھر چونکہ علامہ کے ہاں انسان کی تمام فکری اور عقلی تگ و دو کا مقصد عمل اور نظم کائنات ہے اس بنا پر حواس اور تجربہ سے بھی استغنا نہیں برتا جا سکتا۔ فکر اقبال کے اس خاص پہلو کے پیش نظر ہمیں یقین ہے کہ اگر علامہ کو کبھی خطیرۃ القدس تک پہنچنے کا شرف حاصل ہوتا تو عام صوفیا کی طرح وہ وہیں رہ پڑنے کی تمنا ہرگز نہ کرتے اور اسی عالم آب دگل کی طرف جلد ہی لوٹ آتے۔ ہم نے اوپر ایک جگہ اشارہ کیا ہے کہ اس بات میں علامہ کا فکر حضرت شاہ ولی اللہ کے فکر سے بہت قریب اور اس سے ہم آہنگ ہے، چنانچہ شاہ صاحب احسان کے مراتب اور اس کے احوال و مقامات پر گفتگو کے ذیل میں عقل، قلب اور نفس کا ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں ان فعل کل واحد من ھذہ الثلاثۃ لا یتم الا بمعونۃ من الآخرین یعنی ان تینوں میں سے کسی ایک کا فعل اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو باقی دونوں کی مدد حاصل نہ ہو (حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۶۶)

اسی مضمون کو علامہ نے اس شعر میں کس بلاغت سے بیان کیا ہے ؎

دل از نور خرد کردم ضیا گیر
خرد را ابر عیار دل زدم من

بہر حال شاہ ولی اللہ ہوں یا علامہ اقبال دونوں کا یہ فکر قرآن مجید کا عطیہ ہے، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں قرآن مجید میں ایک طرف کثرت سے آیات و نعمات الٰہیہ کا ذکر کر کے انسان کے وجدان اور اس کی اندرونی حس کو بیدار کیا گیا ہے کہ وہ خدا پر ایمان لائے اور ساتھ ہی کثرت سے عقل سے کام لینے اور آیات ربانی میں غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس کہنے میں ذرہ برابر مبالغے کا شائبہ نہیں ہے کہ دنیا کی کسی مذہبی اور الہامی کتاب میں عقل، فکر، تدبر، علم، تفقہ وغیرہ جیسے

الفاظ اس کثرت اور اس شدت سے مذکور نہیں ہیں جتنے اور جس قدر کہ قرآن مجید میں ہیں۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ قرآن میں بصیرت اور بصارت، وجدان اور عقل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں تاکہ حسنات دینی و دنیوی دونوں مومن کی میراث بن جائیں۔

تصور ذات باری تعالیٰ

خطبہ اول و دوم میں علم، ذرائع علم اور مذہبی وجدان کی فلسفیانہ اور نفسیاتی حقیقت کے بیان اور ساتھ ہی اثبات ذات باری تعالیٰ سے فراغت ہو گئی تو اب منطقی ترتیب کے مطابق علامہ نے خطبہ سوم و چہارم میں باری تعالیٰ کی ذات و صفات کے تصور اور پھر ان سے پیدا ہونے والے مسائل یعنی انسان، کائنات، حیات بعد الممات، عبادت، جبر و قدر اور خیر و شر سے بڑی بصیرت افروز بحث کی ہے جو ہماری رائے میں قدیم فلاسفہ و متکلمین کی بحث و گفتگو کے بالمقابل قرآن کی اسپرٹ اور اس کی روح سے کہیں زیادہ قریب اور ہم آہنگ ہے۔ ہم چند مثالوں سے اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

۱۔ علم الکلام نے خدا کی ذات کا تصور علت تامہ یا علۃ العلل کا یا صانع عالم کا کیا ہے اور اس وجہ سے ان کا استدلال علت و معلول (Cause & effect) یا صانع و مصنوع کے سلسلہ پر مبنی ہے جس پر علامہ نے خود فلسفیانہ نقطۂ نظر سے نقض وارد کیا ہے، لیکن قرآن کے نقطۂ نظر سے یہ اس لیے غلط ہے کہ اگر ہم خدا کو علت تامہ مان لیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا میں مشیت اور ارادہ نہیں ہے اور اس سے کائنات کا صدور غیر اختیاری اور اضطراری طور پر ہوا ہے، کیوں کہ علت تامہ سے معلول کا صدور دفعتًا اور بغیر اختیار اور ارادہ کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے یہ تصور خدا کے قرآنی تصور کے بالکل خلاف ہے۔ اسی طرح اگر ہم خدا کا تصور ایک صانع عالم کا کریں تو یہ بھی قرآن کے خلاف ہوگا کیوں کہ صانع اسے کہتے ہیں جو مادہ سے کوئی چیز بناتا ہے اور ظاہر ہے خدا کو بدیع السموات

والارض اور خالق، فاطر اور مُکَوِّن کہا گیا ہے، صانع یا مخترع نہیں کہا گیا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ اس باب میں علامہ کا تصور کیا ہے؟

علامہ کے تصور میں خدا Absolute Reality (حقیقت مطلقہ) مطلق انا (Ultimate "E" go) وہ مبدا ہے تمام کائنات اور اس میں تغیرات وحرکات کا، وہ ساکن نہیں، ہر وقت متحرک ہے۔ وہ قید زمان ومکان سے بلند و بالا ہے۔ اس کے لیے ماضی، حال اور مستقبل تینوں برابر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معًا خیال گزرتا ہے کہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر وتشریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہو سکتی۔

ابو الحسن اشعری نے مقالات الاسلامین میں معتزلہ کے عقیدۂ توحید کی تشریح کے ذیل میں جہاں خدا کے اور اوصاف لکھے ہیں ایک وصف یہ بھی لکھا ہے وَلَایَتَحَرَّکُ وَلَایَسْکُنُ یعنی خدا نہ متحرک اور نہ ساکن، لیکن علامہ کہتے ہیں کہ خدا Dynamic Power ہے۔ قرآن مجید کی طرف رجوع کیجیے تو معلوم ہوگا کہ علامہ کا نظریہ ہی قرآن کے مطابق ہے، کیوں کہ قرآن میں خدا کو فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ، فَعَّالٌ لِّمَا یَشَاءُ، کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ فرمایا گیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ عقلیت پسند (Rationalist) ہونے کے باعث معتزلہ کے ذہن میں زمان ومکان کا جو تصور ہے اس کے پیش نظر وہ خدا کو متحرک نہیں مان سکتے، کیوں کہ اس سے خدا کا تغیر لازم آتا ہے، لیکن خدا کو ساکن بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ اس سے خدا کا تعطل لازم آتا ہے جو اس زمانہ کے عیسائیوں اور یہودیوں کا عقیدہ تھا اور جس کی تردید قرآن مجید نے شدت وتکرار سے کی ہے۔ اس بنا پر معتزلہ نے شتر مرغی رفتار اختیار کی اور کہہ دیا کہ خدا نہ متحرک ہے اور نہ ساکن، لیکن علامہ کا کمال یہ ہے کہ آپ نے زمان ومکان پر نہایت دقیق علمی بحث کر کے اس بنیاد کو ہی منہدم کر دیا جس نے معتزلہ اور ان کے ہم خیالوں

کو فکر و نظر کی بھول بھلیوں میں گرفتار کر رکھا تھا، چنانچہ علامہ خود فرماتے ہیں: "یہ مشکل خدا کو زمان و مکان کے اندر رکھنے سے پیدا ہوتی ہے، لیکن زمان و مکان اضافی زاویہ ہائے نگاہ ہیں اور خدا کی ذات پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ خدا کی لاتناہی زمانی اور مکانی نہیں ہے، ہر قسم کی لاتناہی خدا کے اندر ہے مگر خدا لاتناہی کے اندر نہیں ہے، خدا کے باہر کوئی ماسوا نہیں جو اس کو محدود و محصور کر سکے۔"

صفات الٰہیہ

علم الکلام میں صفات الٰہیہ کا مسئلہ بھی بڑا اہم اور معرکہ آرا رہا ہے۔ یہ تو سب مانتے ہیں کہ خدا کی ذات وصفات موجود ہیں، لیکن اختلاف اس میں ہوا کہ صفات عین ذات ہیں یا غیر ذات، یا نہ عین ہیں اور نہ غیر، یہی تین احتمالات عقلی ممکن تھے اور یہ تینوں ایک ایک جماعت کا مذہب بن گئے جو ایک دوسرے سے دست و گریباں ہیں۔

صفات اگر غیر ذات ہیں تو سوال یہ ہے کہ وہ حادث ہیں یا قدیم، پہلی صورت میں ذات واجب الوجود کا محل حوادث ہونا اور دوسری صورت میں تعدد قدما لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال ہیں اور اگر صفات کو عین ذات تسلیم کیا جائے تو ذات باری تعالیٰ کا ترکب لازم آئے گا۔ اسی لیے گھبرا کر بعض لوگوں نے کہا کہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات، لیکن ظاہر ہے نقد و جرح سے رستگاری اس سے بھی نہیں ملتی۔ بحث و نظر کی اس واماندگی نے قدریہ مکتبۂ فکر کے بانی معبد جُہنی کو مجبور کر دیا کہ وہ سرے سے صفات کا ہی منکر ہو گیا۔ بعد میں اس کی صدائے بازگشت دوسرے لوگوں، یہاں تک کہ فرقۂ ظاہریہ میں بھی سنائی دیتی ہے۔

لیکن علامہ نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ قرآن مجید کی تصریحات اور امام غزالی اور صوفیائے کرام جو وحدت الوجود کے قائل تھے ان کی تشریحات و توضیحات کے عین مطابق ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں

ایک طرف بڑی کثرت سے جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ علم و قدرت، سمع و بصر اور خلق و تکوین اور اس کے ارادہ و مشیت کا ذکر ہے اور دوسری جانب صاف ارشاد ہے: لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ یعنی اس جیسی کوئی شے ہے ہی نہیں۔ اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ہم جن پیمانوں سے صفاتِ الٰہیہ کو ناپ رہے ہیں وہ سب غلط ہیں، اس کے لیے ہم کو حدود و قیود زمان و مکان سے باہر آنا ہوگا اور اس عالم ناسوت میں رہتے ہوئے ایک انسان کے لیے ایسا کرنا ناممکن ہے۔ چنانچہ علامہ فرماتے ہیں۔

"نفس تناہی و محدود کے لیے عالم اور معلوم کی تفریق باقی رہتی ہے کیوں کہ معلوم بہرحال عالم سے الگ اپنا ایک خارجی وجود رکھتا ہے لیکن مطلق انا یا حقیقت مطلقہ کے لیے تو خارجی وجود نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس کے ماسوا کچھ ہے ہی نہیں، بھلا محیط کل انائے مطلق کے لیے ماسوا کیسے ہو سکتا ہے؟ خدا کے ہاں فکر، ارادہ، علم، فعل اور شے مخلوق سب ایک ہیں۔"

اس سلسلہ میں علامہ بایزید بسطامی کا ایک واقعہ بھی لکھتے ہیں کہ کسی مرید نے کہا: حضرت! ایک وقت وہ بھی تھا جب خدا ہی خدا تھا اور کچھ نہ تھا۔ حضرت بایزید نے فرمایا: "اب بھی تو خدا ہی خدا ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں ہے" لیکن اس راہ میں جو دشواریاں ہیں علامہ ان سے بے خبر نہیں ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"مشکل یہ ہے کہ ہم ایسے انائے مطلق کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے اور یہاں منطق استدلال سے کام نہیں چلتا۔ البتہ نفسی وجدان اگر ہو تو بات کچھ سمجھ میں آتی ہے۔"

(۲)

وحدۃ الوجود

علامہ کے مذکورۂ بالا اقتباس سے خیال ہو سکتا ہے کہ علامہ وحدۃ الوجود کے قائل تھے، گزارش یہ ہے کہ جی ہاں

تھے، لیکن اس معنی میں نہیں کہ عبد و معبود اور خالق و مخلوق دونوں ایک اور تکلیفات شرعیہ سب ختم ہو جائیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

" اکثر مذاہب میں یہ رجحان رہا ہے کہ خدا کو غیر شخصی (Impersonal) خدا مانیں اور اس کی انفرادیت کو وحدت الوجود میں بسیط و منبسط کر دیں، لیکن قرآن کریم اس رجحان کا مخالف ہے۔ سورۂ "النور،، میں خدا کو ارض و سموات کا نور کہا گیا ہے جو بہ ظاہر وحدت الوجود کی زبان معلوم ہوتا ہے، لیکن اس نور کے مرکز کو چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ اوستی تصوّر کے برعکس ایک تصور پیش کرتی ہے، لیکن چوں کہ یہ فرد ماورائے زمان و مکان ہے اس لیے فرد کہنے سے اس کی تناہی یا محدودیت لازم نہیں آتی"

نماز باجماعت

صفات الٰہیہ کے ذکر کے سلسلہ میں علامہ نے Prayer کی اہمیت پر بھی گفتگو کی ہے۔ سید نذیر نیازی اور خلیفہ عبدالحکیم دونوں نے Prayer کا ترجمہ دعا یا عبادت کیا ہے لیکن ہمارے نزدیک صحیح ترجمہ نماز ہونا چاہیے، کیوں کہ علامہ درحقیقت نماز باجماعت کی اہمیت اور اسلام میں اس کی یہ تاکید کہ ایک مرتبہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو لوگ جماعت سے نماز ادا نہیں کرتے میرا جی چاہتا ہے کہ ان کے گھروں کو آگ لگا دوں۔ علامہ نے درحقیقت اس حکم کی مصلحت اور اس کے روحانی فائدہ کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ بہ حالتِ اجتماع ایک عام انسان کی قوتِ ادراک کہیں زیادہ بڑھ جاتی اور اس کے جذبات میں کچھ ایسی شدت اور ارادوں میں وہ حرکت پیدا ہوتی ہے جو دوسروں سے الگ تھلگ رہتے ہوئے ہرگز ممکن نہیں" پھر فرماتے ہیں۔

"بہ ہر حال اسلام نے عبادت (نماز) کو اجتماعی شکل دے کر

روحانی تجلیات میں بھی جو اجتماعی شان پیدا کر دی ہے۔ اس پر ہمیں خاص طور سے توجہ کرنی چاہیے۔ ذرا خیال تو فرمائیے کہ روزمرہ کی نماز با جماعت کے ساتھ ساتھ جب ہر سال مسجد حرام کے ارد گرد مکہ معظمہ میں حج کا منظر ہماری آنکھوں کے سامنے آتا ہے تو ہم کس خوبی سے سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام نے اوقاتِ صلوٰۃ کے ذریعہ عالم انسانی کے اتحاد و اجتماع کا حلقہ کس طرح وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے"۔ ذرا غور سے سنیے یہ آواز کس کی ہے، ساز تو بے شک اقبال کا ہے مگر نغمہ شاہ ولی اللہ کا ہے۔

حیات بعد الممات، حشر و نشر اور جبر و قدر

خدا کی ذات وصفات اور انسان کا ان سے تعلق ثابت کر دینے کے بعد یہ سوال خود بہ خود پیدا ہوتا ہے کہ اچھا تو پھر موت، حشر و نشر، جزا اور سزا اور انسان کے اختیار و ارادہ کی حقیقت کیا ہے؟ خطبۂ چہارم کے موضوعاتِ بحث یہی چیزیں ہیں۔ علامہ نے حسب معمول اس سلسلہ میں بھی بڑی دقیق اور غامض بحث کی ہے اور اس سے جو نتائج اخذ کیے ہیں ان سب کا اثبات بڑے جزم و یقین اور اعتبار و اعتماد کے ساتھ قرآن مجید سے کیا ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ قرآن مجید سے علامہ کے یہ استدلالات کہاں تک درخور پذیرائی اور قابل قبول ہیں۔

علامہ کی تمام بحث کا دارومدار ان کے نظریۂ خودی پر ہے، خودی کیا ہے؟ اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور خود علامہ نے اسرار خودی کے پہلے اڈیشن کے دیباچہ میں اس کی تشریح کی تھی، ان سب سے قطع نظر خطبہ میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ انسان دراصل ایک ایغو ایک انا ہے اور یہ نام ہے اس نفس انسانی کا جو مرکزِ ادراک اور محور

احوال ہے۔ اس کی حقیقت اتنی گہری اور لطیف ہے کہ استدلال اور بیان کے دائرہ میں مقیّد نہیں ہو سکتی۔ یہ ایک وحدت ہے جو مادی اشیا کی وحدت سے مختلف ہے، اس کی وحدت ترکیبی یا مکانی نہیں ہے جو نفس مکانیت کا تصور کرتا ہے وہ خود مکانیت سے ماوراء ہے۔ اسی طرح نفس زمان مادی زمان سے الگ حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد علامہ فرماتے ہیں "میں نفس اور بدن کی ثنویت کا قائل نہیں ہوں، کیوں کہ مادہ کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتا" مزید فرماتے ہیں: "نفس اور بدن کے اعمال نہ تو باہم متوازی ہیں اور نہ ان میں باہمی عمل، رد عمل یا تعامل ہے، ہر عمل میں نفس اور بدن بیک وقت موجود رہتے ہیں، کسی عمل میں ان میں سے کس کا کتنا حصہ ہے؟ اس کا تعین دشوار ہے" علامہ کے نزدیک قرآن مجید کی آیت یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ میں جس کو روح فرمایا گیا ہے وہ یہی نفس ہے۔ پھر فرماتے ہیں: مطالعۂ فطرت، فلسفہ وحکمت اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قرآن مجید، ان سب سے یہ ثابت ہے کہ نفس یا روح کی زندگی جسم کی تحلیل کے بعد ختم نہیں ہو جاتی۔ ایمان اور امید کے لیے یہ یقین بہت کافی ہے۔ اس پر ایمان اور یقین کے بعد موت کی حقیقت، برزخ، حشر و نشر، اعمال کی جزا و سزا اور جنت دوزخ وغیرہ بہت سے مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر علامہ نے کلام کیا ہے۔

مسئلۂ جبر و قدر

لیکن ان سب سے مقدم اور اہم مسئلہ جبر و قدر کا ہے کیوں کہ اس مسئلہ کو طے کیے بغیر مذہب و اخلاق ایک قدم نہیں چل سکتے۔ سوال یہ ہے کہ انسان مجبور ہے یا قادر و مختار، اگر مجبور ہے تو پھر ثواب و عتاب کیسا؟ وہ ایک مشین ہے جو بغیر اختیار و ارادہ کے چل رہی ہے اور اگر انسان قادر ہے اور جو کام کرتا ہے اپنے اختیار اور ارادہ سے کرتا ہے تو پھر خدا کے قادر مطلق اور فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ ہونے کا کیا مطلب ہے؟

ایک طرف اس مسئلہ کی اہمیت کا یہ عالم ہے اور دوسری جانب اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں ہے کہ گذشتہ چند صدیوں میں مسلمان جس انحطاط اور جمود و تعطل کا شکار رہے دوسرے وجوہ و اسباب کے ساتھ اس میں ایک بڑا دخل ان کے تقدیر و قسمت کے غلط عقیدہ اور تصور کا بھی ہے۔ قسمت کا لکھا مٹتا نہیں ہے اور وہ ضرور پورا ہوتا ہے۔ اس خیال کو اسلام کے حقیقی تصوف پر ان عجمی اثرات سے مزید تقویت ہوئی جن کے ماتحت صبر و رضا، توکل اور قناعت، زہد اور استغنا اور فقر و درویشی کے الفاظ زندگی اور اس کی ذمہ داریوں سے فرار کے ہم معنی ہو گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اپنے اسلاف کے زور دست و ضربت کاری کو فراموش کر کے میدان جنگ میں نوائے چنگ کے طلب گار ہو کر بیٹھ گئے۔

ظاہر ہے علامہ اقبال جن کا پیغام ہی سر تا سر حرکت و عمل ہے وہ کس طرح جبر و قدر کے اس اہم مسئلہ سے سرسری گزر سکتے تھے۔ چنانچہ منظوم کلام سے قطع نظر خطبۂ چہارم میں اصلاً اور دوسرے خطبات میں ضمناً آپ نے اس موضوع پر مفصل کلام کیا ہے اور اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ نے ان اسباب و وجوہ کی نشان دہی بھی کی ہے جس کے باعث مسلمانوں میں تقدیر کا غلط مفہوم عام ہو گیا اور پھر حسب معمول علوم جدیدہ سے ثابت کیا ہے کہ انسان جو ایک ایغو یا انا ہے، وہ اپنے فکر و عمل میں خود مختار اور آزاد ہے۔ اس موقع پر عصر حاضر کے مشہور ماہر ریاضیات ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا مندرجہ ذیل بیان مزید بصیرت کا موجب ہوگا۔ لکھتے ہیں: "اقبال کو اس وقت طبیعیات جدیدہ میں بعد کے ان انکشافات جدیدہ کا علم نہیں تھا۔ چنانچہ انھوں نے اور طریقوں سے ان کی دلیلوں کو رد کرنا چاہا اور ایغو کی آزادی کے متعلق وہ بالکل صحیح نتیجہ تک پہنچ گئے ہیں۔" اس کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں:

"گذشتہ چوتھائی صدی میں طبیعی سائنس کے بنیادی اصولوں میں انقلاب عظیم رونما ہوا۔۔۔۔ اب سائنس کا مروجہ اور مسلمہ قانون یہ ہے کہ نہ صرف کائنات بلکہ اس کے کسی حصہ، یہاں تک کہ کسی ایک ذرہ کا مستقبل بھی قطعی طور پر متعین نہیں ہے، بلکہ وہ کئی ممکن حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کرسکتا ہے۔" (منتخبہ مقالات مجلۂ اقبال مرتبہ گوہر۔ نوشاہی ص ۱۳۰، ۱۳۱)

بہرحال اس کے بعد علامہ قرآن کی طرف متوجہ ہوئے ہیں اور متعدد آیات کو نقل اور ان کی تاویل و تشریح کو بیان کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انسان آزاد اور خود مختار ہے، وہ تقدیر کا پابند نہیں، بلکہ اپنے مقدر کا خود خالق ہے۔ وہ خود کوئی تماشا نہیں بلکہ تماشا گر ہے۔ لیکن علامہ نے اس بحث میں جو کچھ قرآن مجید کی روشنی میں لکھا ہے، ہمارے نزدیک اس کا ایک حصہ محل نظر اور ایک حصہ تشنہ ہے۔ پھر تقدیر کا مسئلہ بھی واضح نہیں ہوسکا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ علامہ نے اس سلسلہ میں قرآن میں ہبوط آدم کا جو واقعہ مذکور ہے، علامہ نے اس کا بھی ذکر کیا ہے اور ایک فاتحانہ بحث کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ اس طرح کی کہانیاں جو قرآن میں مذکور ہیں ان کی اصل غرض و غایت کیا ہے اور اس بنا پر کہانی بیان کرنے کا انداز کیا ہوتا ہے۔ پھر ہبوط آدم کا واقعہ جو انجیل میں اور بعض اور کتابوں میں بھی مذکور ہے، قرآن مجید کے ساتھ ان کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ واقعہ انجیل یا اور کتابوں میں جس نہج سے بیان کیا گیا ہے اس سے تاثر یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان فطری طور پر بدی اور گناہ کی طرف مائل ہے۔ وہ دست قدرت میں ایک موم ناتواں کی مانند ہے اور اس لیے ہر گناہ کی پاداش میں اسے جنت سے نکال کر عالم آب و گل میں بھیج دیا گیا جو درد و کرب اور آلام و مصائب کی دنیا ہے، لیکن اس کے برعکس قرآن مجید میں مختلف مقامات پر یہ واقعہ جس نہج اور جس انداز سے بیان کیا

گیا ہے، اگر ان سب مقامات کا مطالعہ یکجائی طور پر کیا جائے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد ہے، وہ اپنے اختیار اور ارادہ سے خیر و شر دونوں کے کرنے پر قدرت رکھتا ہے، پھر علامہ کے نزدیک جنت اور ارض سے مراد مقامات نہیں بلکہ احوال ہیں اور مطلب یہ ہے کہ قدرت نے آدم کے ارتکاب گناہ کے ذریعہ جب یہ دکھا دیا کہ آدم اختیار اور ارادۂ خیر و شر کی پوری صلاحیت اور استعداد رکھتا اور اس حیثیت سے نیابت الٰہی کے فرائض و واجبات کو کما حقہٗ انجام دے سکتا ہے جس سے فرشتے عاجز تھے، تو اب اس کو جنت یعنی اس کی پہلی حالت سے جس میں سکون ہی سکون تھا، ارض یعنی اس کو حالت شعور آگہی کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ گویا آدم اب تک خواب میں تھا، اب بیدار ہو گیا۔ اب تک کارزار حیات میں اپنی مسئولیت اور ذمہ داریوں سے بے خبر تھا، اب ان سے باخبر ہو گیا اور اب عالم یہ ہو گیا کہ

فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد

علامہ نے مذکورہ بالا تقریر میں ہبوط آدم کے واقعہ کی توجیہہ و تاویل کی ہے، بڑی بصیرت افروز ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر قدرت کسی شخص میں شعر اور فلسفہ دونوں کی صلاحیت و استعداد بہ تمام و کمال بیک وقت جمع کر دے تو وہ ایک عروس حقیقت کے لیے کتنے اور کیسے کیسے رنگین لباس ہائے حریر وضع کر سکتا ہے۔ اس تقریر میں جنت اور ارض کی جو تاویل بجائے مقامات کے احوال سے کی گئی ہے۔ اس کو شیخ محی الدین ابن عربی اور مہائمی کے صوفیانہ طرز تفسیر سے ہم آہنگ قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن یہ بات محل نظر ہے کہ علامہ کہتے ہیں: قرآن حکیم کی رو سے آدم نے کسی اخلاقی گناہ اور جرم کا ارتکاب نہیں کیا۔ حالاں کہ قرآن میں صاف لفظوں میں ہے۔ وَعَصٰی اٰدَمُ

رَبَّهٗ فَغَوٰی آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور وہ گمراہ ہوگئے اور اس جرم کی پاداش میں ہی وہ برہنہ ہوگئے۔ یہ ہر حال علامہ کی بحث متعلقہ کا یہ حصہ تو وہ ہے جس کو ہم نے محل نظر کہا ہے۔

اب ملاحظہ فرمائیے۔ وہ حصہ جسے ہم تشنہ کہتے ہیں۔ یہ وہ حصہ ہے جو جبر و قدر اور تقدیر کی اصل بحث سے متعلق ہے۔ اس بحث میں علامہ نے بڑی قوت سے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان خود مختار اور اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے، لیکن واقعہ یہ ہے اور یہی اسلامی نقطۂ نظر بھی ہے کہ انسان مجبور بھی ہے، علامہ نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ پورے خطبہ میں صرف ایک جگہ اس کی طرف ہلکا سا اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں، لیکن یہ اشارہ بالکل ناکافی ہے۔ ذہن کی الجھن اس سے دور نہیں ہوتی۔ چوں کہ انسانی فکر و عمل کے لیے یہ مسئلہ بنیادی اور نہایت اہم ہے۔ اسے کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ پہلے ہم آیات قدر اور ان کے بعد آیات جبر نقل کریں گے اور پھر ان آیات میں توافق کی جو شکل ہے اس کا ذکر کریں گے۔

آیات قدر

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (سورہ کہف رکوع ۴)

آپ کہہ دیجیے اے پیغمبر کہ یہ قرآن جو حق ہے تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوا ہے، اب جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَآءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ

جس نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور برا کام کیا تو اس کا وبال خود اس پر پڑے گا اور آپ کا رب اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا۔

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَاِنْ اَسَأْتُمْ فَعَلَيْهَا۔
اگر تم اچھا کام کرو گے تو اپنے لیے اچھا کرو گے اور اگر برا کام کرو گے تو اس کا نقصان تمھیں کو پہنچے گا۔

فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ
اب جو شخص بھی ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اس کی جزا پائے گا اور جو ذرہ برابر بدی کرے گا وہ اس کی سزا پائے گا۔

آیات جبر

اب آیات جبر ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰىكُمْ اَجْمَعِيْنَ
اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تم سب لوگوں کو ہدایت دے دیتا۔

(۲) وَمَا تَشَآؤُنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ
اور تم نہیں چاہ سکتے ہو مگر وہی جو اللہ چاہتا ہے۔

(۳) يَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ
اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گا بخشے گا اور جس کو چاہے گا عذاب دے گا۔

(۴) وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِى الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا
اور خدا کی سلطنت میں کوئی اس کا شریک نہیں، اس نے ہر چیز کو پیدا کیا اور پھر اس کی تقدیر متعین کر دی

(۵) بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ
بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے کفر کی وجہ سے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے

(۶) اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ
اے پیغمبرؐ آپ جس کو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے، البتہ ہاں اللہ جس کو چاہے گا سیدھے راستہ پر چلائے گا۔

یہ چند آیات ہم نے بہ طور نمونہ نقل کی ہیں ورنہ قدر اور جبر دونوں

قسم کی آیات کثرت سے قرآن مجید میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان نہ صرف قادر ہے اور نہ صرف مجبور، بلکہ وہ قادر بھی ہے اور مجبور بھی۔ حضرت علیؓ سے کسی نے اس بارے میں سوال کیا تو آپ نے جواب دیا: "تم اس وقت کھڑے ہو، اگر میں تم سے کہوں کہ اپنی ایک ٹانگ اٹھا لو تو تم فوراً اس کی تعمیل کر دو گے، لیکن اگر میں دوسری ٹانگ اٹھانے کو بھی کہوں تو تم ایسا نہیں کر سکتے، بس سمجھ لو کہ انسان کی پوری زندگی اسی طرح جبر و قدر کے درمیان ہے"۔ پس جس حیثیت سے انسان خود مختار اور اپنے ارادہ میں آزاد ہے، وہ اپنے اعمال و افعال کا ذمہ دار اور مسئول ہے اور جو فعل اس سے بلا قصد و ارادہ سرزد ہوا ہے اس کی مسئولیت اس پر عائد نہیں ہوتی اور اسے معذور سمجھا جاتا ہے۔ دنیا کا قانون اور قاعدہ یہی ہے اور شریعت کا حکم بھی یہی ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری کی پہلی حدیث ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ یعنی اعمال کا اعتبار نیت اور ارادہ سے ہوتا ہے۔

پھر جبر جس کا احساس ہر انسان مختار ہونے کے باوجود اپنے تحت الشعور میں ہر وقت رکھتا ہے۔ اس کے اسباب اندرونی بھی ہوتے ہیں اور بیرونی بھی۔ اندرونی مثلاً ایک انسان بعض اوقات اپنی زبان سے کچھ بولنا چاہتا ہے، اپنے ہاتھوں سے کسی چیز کو پکڑنا چاہتا ہے مگر شدید خوف یا غم کے باعث وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ اور بیرونی اسباب وہ ہیں جن کو ہم حوادث یا آفات سماویہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کسی چیز کو دیکھنا چاہتا ہے، لیکن سخت تاریکی کے باعث وہ اپنی قوتِ بصارت سے کام نہ لے سکنے پر مجبور ہے۔ اب ظاہر ہے جبر کے یہ اسباب اور اختیار و ارادہ کی یہ آزادی، یہ سب کچھ خدا کی مخلوق ہے جو اشیا اور ان کے خواص کا خالق ہے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی اور یہی ما بین القدر و الجبر ہونے کا مطلب ہے۔

تقدیر کا مطلب

اب رہی یہ بات کہ تقدیر سے کیا مراد ہے؟ تقدیر کے لغوی معنی اندازہ کرنا ہیں۔ مثلاً آپ ایک بچے کی ذہانت، محنت اور اس کے شوق و ذوق کو دیکھ کر اس کے مستقبل کا اندازہ کرتے ہیں۔ اسی طرح اس بات کا اندازہ کرتے ہیں کہ امسال آموں کی فصل کیسی ہوگی، غلہ کتنا پیدا ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ۔ پس جس چیز کو ہم تقدیر یا قسمت کہتے ہیں وہ کوئی خدا کا حکم نہیں بلکہ اس کا علم کلی و جزئی ہے۔ جو ازلی و ابدی ہے۔ دنیا میں ہر چیز کے اسباب دو قسم کے ہوتے ہیں۔ جلی اور خفی۔ ہم کسی چیز کے مستقبل کے متعلق جو فیصلے کرتے ہیں وہ اس کے اسبابِ جلی کی روشنی میں کرتے ہیں اور اسباب خفی سے ہم بے خبر رہتے ہیں۔ اس بنا پر ہماری تقدیر یا اندازے بسا اوقات غلط نکل جاتے ہیں۔ لیکن خدا کے علم میں اسباب جلی و خفی سب ہیں۔ اس بنا پر تقدیر الہٰی میں غلط ہونے کا امکان نہیں ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تقدیر الہٰی بایں معنی ہی مشیت الہٰی ہے۔ قرآن مجید میں ہے: تم نہیں چاہوگے مگر وہی چیز جو خدا کی مشیت میں یعنی اس کے علم میں ہوگی جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس عالم میں اسباب و مسببات کا جو نظام قائم ہے اگر خدا چاہتا تو اس کو درہم برہم کر دیتا لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا اور اسی نظام کو علی حالہا قائم رکھا۔ بس دراصل یہی اس کی مشیت ہے۔

آیات جبر کا مطلب

اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ قرآن مجید میں جو آیات جبر ہیں ان کا مطلب کیا ہے؟ درحقیقت دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک خلق اور دوسرا کسب۔ جہاں تک خلق اعمال کا تعلق ہے تو ان کا خالق خدا ہے۔ لیکن ان اعمال کا کسب انسان کا کام ہے۔ اس بنا پر جن آیات میں اعمالِ انسانی مثلاً ہدایت و ضلالت، ایمان و کفر وغیرہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے۔ وہ ان کی صفت

خلق کے اعتبار سے ہے اور انسان کی طرف ان کی نسبت باعتبار کسب ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے: لَہَا مَا کَسَبَتْ وَعَلَیْہَا مَا اکْتَسَبَتْ نفسِ انسانی جیسا کرے گا ویسا پائے گا۔ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن مجید میں جہاں کہیں اس بات کا ذکر ہے کہ خدا نے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے یا اس بات کا کہ ان لوگوں کو ہدایت نصیب نہ ہوگی، وہاں ان لوگوں کے کفر و شرک اور ان پر ان لوگوں کے اصرار کا ذکر پہلے ہے۔ مثلاً آیات ذیل ملاحظہ فرمائیے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْہِمْ ءَاَنْذَرْتَہُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْہُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ وَعَلٰی سَمْعِہِمْ وَعَلٰٓی اَبْصَارِہِمْ غِشَاوَۃٌ (البقرۃ)

بیشک وہ لوگ جنھوں نے کفر اختیار کی ہے اے پیغمبرؐ آپ ان کو عذاب الٰہی سے ڈرائیں یا نہ ڈرائیں دونوں باتیں ان کے لیے برابر ہیں اللہ نے ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگادی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ پڑا ہوا ہے۔

بَلْ طَبَعَ اللّٰہُ عَلَیْہَا بِکُفْرِہِمْ (النساء)

بلکہ اللہ نے ان کے کفر کی وجہ سے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے۔

اس کے برخلاف اگر لوگ ایمان لائیں اور عمل صالح کریں تو اللہ تعالیٰ ان کو صراطِ مستقیم پر قائم رکھتا ہے۔ ارشاد ہوا:

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ یَہْدِیْہِمْ رَبُّہُمْ بِاِیْمَانِہِمْ (سورہ یونس)

بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک کام کیے ان کا رب ان کے ایمان کے باعث ان کو ہدایت دے گا۔

وَالَّذِیْنَ اہْتَدَوْا زَادَہُمْ

اور جن لوگوں نے صراطِ مستقیم

اختیار کیا اللہ نے اس میں اضافہ کر دیا۔

ان آیات سے یہ واضح ہو گیا کہ اصل چیز خود اپنے اختیار و ارادہ سے انسان کا اپنا عمل ہے۔ پھر انسان جو اختیار کرتا ہے توفیقِ خداوندی اس کی مددگار ہوتی ہے۔ اس مضمون کو اس آیت میں مزید وضاحت سے بیان کر دیا گیا ہے۔

اِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتّٰى فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْيُسْرٰى وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى (وَالَّيل)

بیشک تم لوگوں کی کوششیں بھانت بھانت کی ہیں، پس جو شخص خرچ کرتا ہے، پھر پرہیزگاری کی زندگی گزارتا ہے اور نیکی کی (اپنے عمل) سے تصدیق کرتا ہے، ہم اس کے لیے آسانیاں بہم پہنچاتے ہیں اور (اس کے برخلاف) جو لوگ بخل کرتے، بے نیازی دکھاتے اور نیکیوں کو (اپنے عمل سے) جھٹلاتے ہیں ان کے لیے ہم دشواریاں بہم پہنچاتے ہیں۔

غور کیجیے ان آیات میں قضا و قدر اور سعی و عمل میں تطبیق کس خوبی اور بلاغت سے کی گئی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہر انسان کو جزا و سزا جو کچھ بھی ملے گی اس عمل کے باعث ملے گی جو اس نے اپنے اختیار اور ارادہ سے کیا ہے۔ خدا نے اس میں کسی قسم کا کوئی جبر نہیں کیا، بلکہ اس نے یہ کہا کہ جس شخص نے اپنے لیے ہدایت یا ضلالت کی راہ اختیار کی تھی اس کو اس بات کا موقع دیا کہ وہ اپنے اختیار اور ارادہ سے برابر کام لیتا رہے چنانچہ کتنے ہی تھے جو گمراہی کے بعد راہِ راست پر آ گئے اور اس کے برخلاف کتنے وہ تھے جو ہدایت کے بعد گمراہ ہو گئے۔ البتہ خدا کے علم میں

یہ سب کچھ تھا اور یہی معنی ہیں قضا و قدر یا تقدیر کے۔

موت

اس بحث کے بعد علامہ نے روح کی حقیقت اور بقائے روح پر بحث کی ہے۔ روح کی حقیقت پر تو ہم آیندہ گفتگو کریں گے۔ البتہ یہاں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ بقائے روح سے متعلق علامہ کا جو نظریہ ہے وہ قرآن سے بالتصریح ثابت ہے۔ کیونکہ قرآن مجید کے رو سے موت عدمی نہیں بلکہ وجودی شے ہے۔ ارشاد ہوا: خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاتَ اللہ نے موت اور زندگی دونوں کو پیدا کیا ہے۔ علاوہ ازیں متعدد آیات میں موت کو رجوع الی اللہ فرمایا گیا ہے۔ چنانچہ جب کسی کی موت کا واقعہ پیش آتا ہے تو قرآن کی تعلیم کے مطابق مسلمان اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن پڑھتے ہیں۔ ایک آیت میں فرمایا گیا ہے: یٰٓاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً۔ فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ اے نفس مطمئنہ! تو لوٹ آ اپنے رب کی طرف اس حالت میں کہ تو خدا سے خوش ہو اور خدا تجھ سے راضی ہو اور میرے بندوں میں شامل اور میری جنت میں داخل ہو جا۔ اسلام میں موت کا یہی تصور عربی زبان کی مشہور کہاوت اَلْمَوْتُ قَنْطَرَۃُ الْحَیَات موت زندگی کا پل ہے، سے یہی نمایاں ہے۔

برزخ

اب سوال یہ ہے کہ اس عالمِ ہست و بود سے رخت سفر باندھنے کے بعد عالمِ آخرت کے سفر میں روح کی منزلیں کتنی ہیں؟ علامہ پہلی منزل برزخ بتاتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جو دنیا اور آخرت کے درمیان میں ہے۔ قرآن مجید میں اگرچہ برزخ کا لفظ آیا ہے لیکن اس مقامِ خاص کے معنی میں نہیں آیا۔ البتہ علیین اور سجین کے نام سے دو مقامات کا ذکر آیا ہے جن میں ارواح طیبہ و خبیثہ حشر تک مقیم رہیں گی۔ لیکن شیخ محی الدین بن عربی نے فتوحات مکیہ میں اور حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں برزخ کا ذکر کیا ہے۔ شیخ اکبر کے نزدیک برزخ میں ارواح کے لیے یہ موقع ہوگا

کہ وہ اپنی اصلاح اور ترقی کے لیے جد و جہد کریں تاکہ برزخ کے بعد کے دورِ حیات میں وہ اس سے بہرہ اندوز ہو سکیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک برزخ میں ارواح کے مختلف طبقات ہوں گے اور ہر طبقے کے احوال و کیفیات دنیا میں اس کے افکار و عقائد اور اعمال و افعال کے مطابق جدا جدا ہوں گے۔ عالمِ بیداری اور عالمِ خواب میں جو تعلق عمل اور ردِ عمل کا ہوتا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک اسی قسم کا تعلق حیاتِ دنیوی اور حیاتِ برزخی میں ہوتا ہے۔ لیکن علامہ نے برزخ کا جو تصور پیش کیا ہے وہ شیخ اکبر کے تصور سے بہت قریب ہے۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک برزخ میں بھی روح کی حرکتِ سعی و عمل جاری ہے۔

علامہ فرماتے ہیں: "عالمِ برزخ ایک دوسرے عالم میں عبور کرنے کی تیاری ہے جہاں نہ یہ مادی عالم ہوگا نہ یہ زمان و مکان"۔ پھر فرماتے ہیں: "ہو سکتا ہے ضعیف نفوس اس انقلابِ عظیم کی تاب نہ لا کر فنا ہو جائیں"۔

بعث بعد الموت

برزخ سے نکل کر اب حشر یا بعث بعد الموت کی منزل آتی ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ خارج سے وارد شدہ کوئی واقعہ نہیں ہے، بلکہ یہ ارتقائے نفس کی ہی ایک منزل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے بھی دیکھیے، حشر محاسبہ نفس کی وہ ساعت ہے جس میں خود ہی اپنے گذشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔

پھر فرماتے ہیں: "قرآن مجید کا ارشاد بھی یہی ہے کہ ہم اپنی حیاتِ ثانیہ کو خلقِ اول کی مماثلت پر قیاس کریں۔ مثلاً ارشاد ہوا:

وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَ

اور انسان کہتا ہے کہ کیا جب میں مر جاؤں گا تو پھر میں زندہ اٹھایا جاؤں گا، کیا انسان اسے

یاد نہیں کرتا کہ ہم نے اس کو پہلے
اس حالت میں پیدا کیا تھا کہ وہ
کچھ بھی نہیں تھا۔

علامہ نے اس سلسلہ میں جاحظ ابن مسکویہ اور مولانائے روم کا ذکر کیا ہے کہ وہ بھی معاد کو ارتقائے نفس کی ایک منزل قرار دیتے ہیں، شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر جو لکھا ہے وہ غالبًا علامہ کی نظر سے نہیں گزرا ورنہ ان کا نام بھی اس فہرست میں درج کرتے۔ بہرحال شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں حشر کے احوال و کیفیات کے تذکرہ کے باب میں فرماتے ہیں:

"یاد رکھو! ارواح بشری کے لیے ایک بارگاہ (حظیرہ) ہے جس کی طرف یہ روحیں کھنچتی ہیں بالکل ایسے جیسے لوہا مقناطیس کی طرف کھنچتا ہے۔ یہ بارگاہ وہی حظیرۃ القدس ہے جہاں اجسام کے پردوں سے باہر نکلی ہوئی روحیں روح اعظم کے ساتھ مجتمع ہوتی ہیں اور یہ حظیرۃ القدس کی طرف ارواح کا انجذاب کبھی تو بصیرت اور ہمت کے سبب ہوتا ہے اور کبھی اس کے لیے ہوتا ہے کہ حظیرۃ القدس کے آثار ان ارواح پر منعکس ہوتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ فرمایا: "آدم اور موسیٰ اپنے رب کے پاس مجتمع ہوئے" علاوہ ازیں مختلف طریقوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے، آپؐ نے ارشاد فرمایا: "صالحین کی ارواح روح اعظم کے ساتھ مجتمع ہوں گی" ان دونوں روایتوں میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

غور کیجیے حشر میں علامہ کے نظریۂ ارتقائے روح انسانی میں اور

حضرت شاہ ولی اللہ کے مذکورہ بالا بیان میں کس درجہ مماثلت و مشابہت ہے۔

حشرِ اجساد

اب رہی یہ بات کہ ارواح کا حشر اجساد کے ساتھ ہوگا یا بغیر اجساد کے۔ مسلمانوں کا عام طور پر عقیدہ تو یہی ہے کہ پہلے اجسام کے ساتھ ہوگا جو گل سڑ کر مٹی ہوگئے ہیں، لیکن قرآن سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ صاف طور پر ارشاد ہے:

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ — بلکہ یہ لوگ خلق جدید میں شک کرتے ہیں

دوسری جگہ فرمایا گیا:

إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ — بے شبہ تم ایک نئی آفرینش میں ہونے والے ہو۔

پھر تمثیل دے کر ارشاد ہوا:

كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ — جس طرح ہم نے پہلی پیدایش کا آغاز کیا اسی طرح ہم اس کو دوبارہ بنائیں گے۔

اور یہ اس لیے کہ اعمال و افعال اور فکر و عقیدہ کی ذمہ داری سرتاسر روح پر ہے۔ جسم تو روح کے لیے صرف ایک قالب کی حیثیت رکھتا تھا۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے۔

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ — اس روز ہر نفس جان لے گا اپنے اگلے اور پچھلے اعمال کو۔

فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا — اس روز کسی نفس پر کوئی ظلم نہیں کیا جائے گا۔

پھر یہ دیکھیے کہ جنت کی نعمتوں سے متمتع کون ہوگا؟ قرآن کہتا ہے:

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن — کوئی نفس نہیں جانتا کہ اس کے لیے

قُرَّۃِ اَعْیُنٍ (سورہ سجدہ) (جنت میں) کیسی کیسی راحتیں پوشیدہ کر رکھی گئی ہیں۔

علاوہ ازیں یہ عالم لازمانی اور لامکانی ہے، اس لیے اس میں جسمِ سابق جو مادی تھا وہ کیسے پایا جا سکتا ہے، لیکن روح مجرد کی فردیت (INDIVIDUALITY) کو قائم رکھنے کے لیے ایک پیکر بہ ہر حال ضروری ہے۔ اس بنا پر علامہ اقبال اس سلسلہ میں حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے نقل کرتے ہیں اور اس سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی جن کی ذات پر گویا الاہیات اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا، ان کی رائے بھی یہی تھی کہ حیات بعد الموت پر ایسا کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسب حال ہو۔ لیکن میں سمجھتا ہوں شاہ صاحب کے اس نظریہ کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ جب ہم خودی کا تصور بہ طور ایک فرد کے کرتے ہیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے نسبت دیں۔ شاہ صاحب روح کے لیے جو پیکر تجویز کرتے ہیں احادیث میں اس کا نام نسمہ ہے جس کی جمع نسم آتی ہے۔ نسمہ کی حقیقت کیا ہے؟ سید نذیر نیازی خطبات کے حاشیہ نمبر ۴۳ میں لکھتے ہیں، نسمہ بمعنی پیکر اسے مطیۃ الروح یعنی روح کی سواری بھی کہا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مجرد روح کو بھی کسی بڑے ہی لطیف پیکر کی ضرورت ہے۔ لہٰذا جسم انسانی فنا ہو جائے گا تو حیات بعد الموت پر اسے پھر کسی پیکر کی ضرورت ہو گی، یہی پیکر نسمہ ہے۔ حدیث میں ہے کہ معراج کے موقع پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو زیارت آدم کے نسم دکھائے گئے، یعنی ان کا کوئی بڑا لطیف پیکر۔ حیات بعد الموت کے بعد علامہ نے جنت اور دوزخ پر گفتگو کی ہے اور اسی پر خطبۂ چہارم ختم ہو جاتا ہے۔ اس پر ہم آیندہ بحث کریں گے۔

خطبات پر اعتراضات اور ان کا جائزہ

خطبات نے ارباب فکر و نظر کے حلقوں میں ایک ہلچل پیدا کر دی۔ علما کے ایک طبقہ نے جہاں ان خطبات کی بڑی تعریف کی، اسلامی نقطۂ نظر سے ان کے بعض مضامین و مباحث پر نقطہ چینی بھی کی۔ مصر کے مشہور فاضل اور مصنف ڈاکٹر محمد البھی نے مدت ہوئی ایک نہایت وقیع کتاب الفکر الاسلامی الحدیث وصلتہٗ بالاستعمار الغربی کے نام سے لکھی تھی اور عالم اسلام میں اسی زمانہ میں اس کا بڑا چرچا ہوا تھا۔ فاضل مصنف نے جنھوں نے برلن یونیورسٹی اور ہامبورگ یونیورسٹی سے فلسفہ اور علم النفس میں ڈاکٹریٹ کیا ہے اور ایک مدت تک جامع ازہر قاہرہ میں فلسفہ کے پروفیسر بھی رہ چکے ہیں، اس کتاب میں جہاں جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہٗ اور سر سید احمد خاں کے جدید افکار و نظریاتِ اسلامی پر الگ الگ ایک باب میں بحث و گفتگو کی ہے۔ انھوں نے ایک مستقل باب علامہ اقبال پر بھی لکھا ہے اور اس میں خطبات کی روشنی میں ہی علامہ کے افکارِ نو کا تفصیلی جائزہ لیا اور ان پر تبصرہ کیا ہے۔ اس سلسلہ میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ڈاکٹر محمد البھی شروع ہی میں لکھتے ہیں: "اقبال کی یہ دقت نظر قابل داد ہے کہ انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، جیسا کہ خطبات کے نام سے ظاہر ہے، اس کا مقصد فکر دینی کی اصلاح ہے نہ کہ دین کی اصلاح، کیونکہ دین جس کا

ماخذ قرآن مجید ہے اس میں اصلاح کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا، البتہ دین کی حقیقت کو واضح کرنے اور اس کی تعلیمات کو سمجھانے کے لیے ہر زمانہ میں اظہار و بیان اور بحث و استدلال کے پیمانے اور اسالیب بدلتے رہے ہیں۔ اس بنا پر اقبال نے کوشش کی ہے کہ جدید انسان کے اندر فکر و فہم کے مطابق دین اور اس کی تعلیمات کی تشریح و توضیح اس طرح کریں کہ مختلف اسباب کے ماتحت صدیوں سے مسلمانوں پر جو جمود ذہنی طاری ہو گیا ہے وہ دور ہو جائے اور اسلام پھر ایک نہایت فعال و متحرک اور انقلاب آفرین تحریک کی حیثیت سے منظر عام پر آجائے۔ بے شبہ اقبال کی یہ کوشش بڑی مستحسن اور قابلِ قدر ہے۔

اس کے بعد مصنف نے علامہ کے افکار کا نہایت مفصل تجزیاتی مطالعہ پیش کیا ہے اور اس پر تحسین و آفرین کرتے چلے گئے ہیں اور بعض مسائل ہیں جو بہ ظاہر قابلِ گرفت ہو سکتے تھے، علامہ کی طرف سے دفاع بھی کیا ہے۔ لیکن آخر میں نعم کے زیر عنوان انھوں نے خود چند اعتراضات کیے ہیں۔ اس وقت ان اعتراضات کا ہی جائزہ لینا ہے۔

روح کا ذکر قرآن میں

ڈاکٹر محمد البھی کا ایک اعتراض یہ ہے کہ علامہ اقبال نے روح اور اس کے ملکات و قویٰ سے جو بحث کی ہے اس کے لیے علامہ نے استدلال قرآن مجید کی آیت وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي سے کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد البھی کہتے ہیں: "یہ استدلال غلط ہے، کیونکہ آیت میں روح کا لفظ جو دو مرتبہ آیا ہے اس سے مراد روح یا نفس نہیں بلکہ قرآن ہے اور دلیل یہ ہے کہ اس آیت کے سیاق اور سباق میں قرآن کا ذکر موجود ہے۔ ہمارے نزدیک یہ عجیب و غریب اعتراض ہے، کیونکہ مفسرین فلاسفۂ اسلام اور صوفیاے کرام عام طور پر آیت متعلقہ میں لفظ روح سے مراد روح اور نفس ہی لیتے ہیں۔ چنانچہ

علامہ ابن قیم نے کتاب "الروح" میں شیخ اکبر نے فتوحات مکّیہ میں اور شاہ ولی اللہ الدہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں اور ہمارے استاد مولانا شبیر احمد عثمانی نے اپنے رسالہ "الروح" میں روح کی حقیقت اور اس کے ملکات و اکتسابات پر جو دقیق بحث کی ہے اس کا مدار قرآن مجید کی اس آیت کو ہی بنایا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ علامہ نے اجتہاد فقہی کے لیے قرآنی آیت وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا سے جو استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں، کیونکہ وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا سے مراد جہاد فی سبیل اللہ ہے نہ کہ اجتہاد فقہی ہمارا جواب یہ ہے کہ علامہ نے اس آیت سے اجتہاد فقہی پر استدلال نہیں کیا بلکہ ان کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ اجتہاد کا مادہ اشتقاق جہد ہے جس کے معنی کوشش کرنا ہیں اور یہ معنی اس لفظ کے تمام مشتقات مثلاً جہاد، مجاہد اور اجتہاد ان سب میں مشترک ہیں۔

فاضل مصنف کو علامہ سے یہ شکایت بھی ہے کہ وہ بعض اوقات قرآن مجید کے کسی لفظ یا کسی آیت کی ایسی فلسفیانہ یا علمی تفسیر کرتے ہیں جو تفسیر کے عام اور مروج انداز سے بعید ہوتی ہے۔ مثلاً آیت یَمْحُوا اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْدَہٗٓ اُمُّ الْکِتَابِ میں ام الکتاب سے علامہ نے وہ زمانہ الٰہیہ مراد لیا ہے جو مکمل طور پر مجرد ہے اور جس میں نہ تجزی ہے نہ توالی، نہ انفصال ہے اور نہ تواصل۔ ہمارے نزدیک فاضل مصنف کی یہ شکایت چنداں بیجا نہیں ہے، البتہ گزارش صرف اس قدر ہے کہ اگر یہ کوئی گناہ ہے تو "ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند"، اگر گولڈ زیہر کی کتاب المذاہب التفسیریہ دستیاب نہ ہو تو مولانا ابوالکلام آزاد کے ترجمان القرآن کا مقدمہ ملاحظہ فرمالیجیے، اس سے معلوم ہوگا کہ کس طرح ہر مفسر نے اپنے مکتبۂ خیال کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کی ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے اور یہ بالکل درست ہے کہ علامہ نے فرقہ بہائیہ

کو اسلامی فرقوں میں شمار کیا ہے، حالانکہ یہ فرقہ ایک مستقل مذہب کا حامل ہے، وہ نہ مسلمان ہے نہ ہندو، نہ عیسائی اور نہ یہودی۔ یہ فرقہ ایران میں پیدا ہوا تھا اور علامہ کی نظر سے اس کا لٹریچر نہیں گزرا تھا اس لیے علامہ کو اس بارے میں غلط فہمی ہوئی۔ عجیب اتفاق ہے شیخ محمد احمد ابو زہرہ جو عصر حاضر کے بلند پایہ محقق اور مصنف ہیں، انھوں نے بھی اپنی مشہور کتاب "المذاہب الاسلامیہ" میں فرقۂ بہائیہ کا ذکر اسی غلط فہمی کی بنا پر کیا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ علامہ نے قرآن مجید کی آیت هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اس کے عقیدۂ حلول کے اثبات کا شبہ پیدا ہوتا ہے، لیکن پھر خود ہی لکھتے ہیں کہ نظریۂ حلول کی تردید تو خود علامہ اقبال نے کی ہے اور اسے خارج از امکان قرار دیا ہے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ علامہ نے اس آیت سے وحدۃ الوجود پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ علامہ کی خصوصیت نہیں، بلکہ وحدۃ الوجود کے قائل سب ہی صوفیا نے اس آیت کو اپنے دعوا کے لیے بطور دلیل پیش کیا ہے۔ لیکن وحدۃ الوجود سے مراد کیا ہے؟ علامہ نے اپنے خطوط اور مضامین میں اور ان کے شارح اور ترجمان خلیفہ عبدالحکیم اور سید نذیر نیازی نے اس کی تشریح و توضیح میں اس قدر لکھ دیا ہے کہ اب اس بارے میں کسی کو شک اور التباس نہیں ہونا چاہیے۔ چنانچہ خود ڈاکٹر محمد ابھی وحدۃ الوجود کے منکر اور اس کے سخت مخالف ہیں، لیکن علامہ اقبال کے دفاع میں لکھتے ہیں:

کہا جاتا ہے کہ اقبال صوفی ہیں اور وحدۃ الوجود کے قائل ہیں، لیکن وحدۃ الوجود سے ان کی مراد اتحاد وجود نہیں ہے۔ وہ وجود مطلق میں فنائیت کے قائل نہیں، بلکہ اشیا کے تشخصات و تعینات اور ان کی فردیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ وحدت الوجود کی نغمہ سرائی سے اقبال کا اصل مقصد یہ تھا کہ مسلمان جو عرصۂ دراز سے احساس کمتری کا شکار ہو کر مایوسی اور ناکامی کی زندگی بسر کر رہے

ہیں، ان میں یہ یقین اور اعتماد پیدا کر کے زندگی کی نئی روح اور امنگ پیدا کی جائے کہ ان کا وجود وجودِ مطلق کا نہ غیر ہے اور نہ اس سے منفصل، بلکہ اسی کا ایک جزو اور اس سے جڑا ہوا ہے۔ اس بنا پر زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں اس کا نقطۂ نظر ہمیشہ ایجابی اور مثبت ہونا چاہیے نہ کہ سلبی۔ ہم ڈاکٹر محمد البھی کی اس بات کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ انسان در حقیقت بحر ناپیدا کنار وجود میں ہے تو ایک قطرہ۔ لیکن علامہ اقبال غالب کی زبان میں اس سے انا البحر کا نعرۂ مستانہ سننا چاہتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد البھی کو یہ شکایت بھی ہے اور اس شکایت میں ہم بھی ان کے ساتھ ہیں، عالم اسلام میں جہاں کہیں بھی اصلاح و تجدید کے عنوان سے کوئی تحریک اٹھتی ہے، علامہ بے تحاشا اور بے محابا خیر مقدم کرنے لگتے اور یہ نہیں دیکھتے کہ وہ تحریک اسلام کے مبادی اور اس کے اصول موضوعہ کے ساتھ مطابقت اور ہم آہنگی رکھتی ہے یا نہیں۔ چنانچہ انھوں نے بہائی اور بابی تحریک کو اسی جذبہ کے ماتحت نظر استحسان سے دیکھا اور اس میں اس درجہ غلو کیا کہ اس تحریک کو محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کا ایرانی اڈیشن قرار دے دیا۔ علامہ نے یہی معاملہ ترکی کے شاعر متجدد ضیا کوک الپ اور مصطفیٰ کمال اتاترک کے ساتھ کیا۔ اول الذکر نے ترکی کی سماجی، مذہبی اور اقتصادی اصلاح کے لیے اپنے اشعار میں نہایت جوش و خروش سے جن خیالات کا برملا اظہار کیا اور مصطفیٰ کمال نے برسرِ اقتدار آنے کے بعد دستوری طور پر جو اصلاحات نافذ کیں، بے شبہ ان پر مغرب زدگی کی گہری چھاپ ہے اور ان کے Anti Islam ہونے سے انکار ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود علامہ ان دونوں کی مدح سرائی میں رطب اللسان ہیں اور ان کو ترکی میں طلوع سحر کی نشانی قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد البھی سوال کرتے ہیں کہ ایک طرف اقبال کی فرنگ کی مادی اور خدا ناشناس تہذیب پر سخت تنقید اور دوسری جانب ان فرنگی

مآب اور ملحدانہ افکار و خیالات کی تمجید و تحسین! ان دونوں میں مطابقت کی کیا شکل ہو سکتی ہے؟ یہ اور اسی قسم کے دوسرے اعتراضات جو خطبات کے علاوہ شاعری پر بھی کیے گئے ہیں، ان کے جواب میں علامہ کی طرف سے از راہِ معذرت یہی کہا جا سکتا ہے کہ علامہ حرکتِ مسلسل اور عمل پیہم کے دیوانے اور شیدائی تھے۔ افراد و اشخاص اور اقوام و ملل کے لیے زندگی اور ارتقائے حیات کا راز اسی کو جانتے تھے۔ چنانچہ خطبات پر جو پیش لفظ انھوں نے لکھا ہے اس کا آغاز ہی اس جملہ سے کیا ہے:۔" The Quran is a book which emphasis "deed" rather than "idea" " علامہ صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ دنیا کے تمام انسانوں کا دردِ غم اپنے دل میں رکھتے تھے۔ اس بنا پر جب وہ دیکھتے تھے کہ اقوام شرق و غرب سب پر ایک قسم کا سکون مرگ طاری ہے تو طبعی طور پر ان کو بڑا صدمہ اور رنج ہوتا تھا۔ پھر اگر سکون مرگ کے اس تالاب میں کسی شریر اور الھڑ بچہ کی کلوخ اندازی سے حرکت کی کوئی لہر پیدا ہوتی تھی تو بے ساختہ علامہ کے دل میں امنگ اور ولولہ کی ایک موج اُٹھتی تھی اور وہ بہت کچھ توقعات وابستہ کر لیتے تھے۔ چنانچہ یورپ میں فاشزم کی ایک حرکت مسولینی کی شکل میں پیدا ہوئی اور سنٹرل ایشیا میں کمیونزم اور سوشلزم کا دھماکہ انقلاب روس کی صورت میں پیدا ہوا تو علامہ ادھر متوجہ ہو گئے اور اسے بہ نظرِ استحسان دیکھنے لگے، لیکن ان کا یہ فوری تاثر ہوتا تھا جس کا اظہار وہ شعر کی زبان سے کر بھی دیتے تھے۔ لیکن وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ جب یہ تحریکیں اپنے مضمرات اور مقاصد کے ساتھ آگے بڑھتیں اور اپنے اصل رنگ و روپ میں نمایاں ہوتیں اور علامہ کو ٹھنڈے دل و دماغ سے ان کے مطالعہ کا موقع ملتا تو اب علامہ تنقید کے نشتر سے ان پر عمل جراحی کرتے اور ان کا کھرا کھوٹا سب دنیا کے سامنے پیش کر دیتے۔ بس یہی معاملہ ترکی میں ضیا گوک الپ کی شاعری اور کمال اتاترک کی اصلاحات

کے ساتھ پیش آیا۔ اس لیے کسی تحریک سے متعلق علامہ کی اصل رائے وہ ہے جو اس تحریک کے نشیب و فراز کو جانچنے اور پرکھنے کے بعد بالکل اخیر میں ظاہر کی ہے نہ کہ وہ جس کا اظہار تحریک کے بالکل آغاز میں کیا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ جب یہ خطبات پڑھے گئے اور جب ان کا ترجمہ ہوا، ان دونوں میں کئی برسوں کا زمانہ حائل ہے۔ اس درمیانی مدت میں حالات بہت کچھ بدل گئے اور کچھ نئے تجربات اور مسائل سامنے آئے تو علامہ نے سید نذیر نیازی کے بیان کے مطابق خطبات پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی اور اسلامی فکر کی تشکیل جدید پر ایک نئی اور مبسوط کتاب لکھنے کا ارادہ کیا، لیکن سخت افسوس ہے کہ علامہ کی شدید علالت کے باعث یہ کام سرانجام نہ ہو سکا۔

اب یہاں ایک بات بہ طور لطیفہ کے بھی سن لیجیے ۱۹۲۷ء و ۱۹۲۸ء میں جب راقم الحروف اورینٹل کالج میں تعلیم کے سلسلہ میں لاہور میں مقیم تھا تو اس زمانہ میں وقتاً فوقتاً اپنے عزیز دوست ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی ہمراہی میں علامہ کی خدمت میں حاضر ہوتا رہتا تھا۔ چغتائی صاحب کو علامہ کے ہاں بڑا درخور حاصل تھا اور وہ ان سے بڑے بے تکلف تھے۔ علامہ کا ہمیشہ کا معمول تھا کہ چغتائی صاحب کو دیکھتے ہی بغیر علیک سلیک کے فوراً پنجابی زبان میں کہتے: "کہو جی ماسٹر جی! کی گل ہے"۔ میں دیوبند کا فارغ التحصیل اور مولانا محمد انور شاہ کشمیری کا تلمیذ خاص تھا۔ اس رشتے سے علامہ مجھ ناچیز پر بھی بڑی شفقت فرماتے اور التفات خاص کے ساتھ گفتگو کرتے۔ انھیں دنوں میں علامہ نے مجھ سے امام رازی کی کتاب "المباحث فی المشرقیہ" کے دو باب جو زمان و مکان پر ہیں ان کا اردو ترجمہ مجھ سے کرایا تھا اور اس سے خوش ہو کر انعام دیا تھا (اس واقعہ کا ذکر ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے اپنے ایک مضمون بعنوان اقبال اور سید سلیمان ندوی مطبوعہ سہ ماہی مجلۂ اقبال

لاہور، مورخہ اپریل ۱۹۵۶ء میں کیا ہے) بہرحال جب حاضر ہوتا تھا، علامہ مختلف علمی مسائل اور خصوصاً عالمِ اسلام کی مختلف تحریکات پر گفتگو فرماتے تھے۔ ایک دن پوچھا: "آپ کے نزدیک مستقبل میں عالمِ اسلام کی ذہنی قیادت کون سا ملک کرے گا؟" میں نے کہا: "میں کیا عرض کر سکتا ہوں۔" فرمایا: "میرے نزدیک مصر عالمِ اسلام کی ذہنی قیادت کا فریضہ انجام دے گا۔" میں فوراً سمجھ گیا کہ چونکہ مصر میں جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہ اور سید رشید رضا ایسے بلند پایہ مفکرین اسلام پیدا ہو چکے ہیں، اس لیے علامہ مصر سے زیادہ متاثر ہیں۔ تاہم میں نے جرات کی اور عرض کیا: "مگر قبلہ! مصر تو تہذیب فرنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔" فوراً ارشاد ہوا: "اس سے آپ نہ گھبرائیے، یہ اس لیے اچھا ہے کہ تہذیب فرنگ کے مصائب اور نقائص کا ان کو خود براہِ راست عملی تجربہ ہو جائے گا۔ آزاد ہونے کے بعد مصر میں جب اسلامی قومیت کا جذبہ پیدا ہوگا تو وہ فرنگی تہذیب کا لبادہ اتار پھینکیں گے اور ان کی تہذیب خالص اسلامی تہذیب ہو جائے گی۔" اس واقعہ سے اندازہ ہوگا کہ عالم اسلام میں اس وقت جو تحریکیں پیدا ہو رہی تھیں علامہ انھیں کس نظر سے دیکھتے اور ان سے باوجود ان کی اپنی بعض اندرونی خرابیوں کے کیسی کیسی توقعات قائم کر لیتے تھے۔

جنت اور دوزخ

اب آخر میں ہم اس اعتراض کو لیتے ہیں جو اس سلسلے کا واقعی سب سے بڑا اور اہم اعتراض ہے اور جس نے برصغیر میں اور اس سے باہر بہت سے لوگوں کو چونکا دیا ہے۔ یہ اعتراض ان خیالات پر ہے جو علامہ نے جنت اور دوزخ کے بارے میں ظاہر کیے ہیں۔ اس میں تو کسی قسم کا کوئی شک و شبہ نہیں ہو سکتا کہ قرآن مجید میں جنت اور دوزخ کو ان اعمال کی جزا اور سزا فرمایا گیا ہے جو انسان نے دنیوی زندگی میں کیے ہیں اور اقبال کا اس حقیقت پر ایسا ہی

ایمان ہے جیساکہ خدا اور نبوت پر ہے، مگر اب حسب ذیل تین سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں مادی اور جسمانی ہیں یا روحانی اور معنوی۔

۲۔ دوزخ کا وجود دائمی ہوگا یا موقت اور محدود۔

۳۔ جنت میں عمل ہوگا یا نہیں اور صرف فرصت ہوگی۔

اب ہم ترتیب وار ہر سوال کا جواب عرض کرتے ہیں۔

۱۔ بعث بعد الموت اور جزائے اعمال پر بحث کرنے کے بعد علامہ کہتے ہیں: "جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے ہم اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے ماضی پر غور کیجیے تو یہ امر غیر اغلب نظر آتا ہے کہ انسان کی ہستی کا سلسلہ جسم کی ہلاکت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے"۔ اس طرح اپنا عقیدہ یوم آخرت و جزائے اعمال کا اثبات فلسفہ سے کرنے کے بعد اب سوال یہ ہے کہ جزائے اعمال کی شکل کیا ہوگی؟ اس کے متعلق قرآن مجید کی دو آیتوں کو نقل اور ان سے استدلال کے بعد علامہ لکھتے ہیں: "جنت اور دوزخ احوال ہیں، مقامات نہیں"۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ جنت اور دوزخ کے منکر نہیں ہیں۔ البتہ ان کی جو صفات قرآن میں بیان کی گئی ہیں ان کا بیان وہ تمثیلی مانتے ہیں اور ان سے ان کے لفظی معنی مراد نہیں لیتے اور یہ خیال بالکل صحیح ہے، ہرگز قابلِ اعتراض نہیں۔ کیونکہ جیساکہ پہلے لکچر کے شروع میں ہم کہہ آئے ہیں، وہ تمام آیات قرآنی جن میں مابعد الطبیعیاتی حقائق بیان کیے گئے ہیں وہ آیات متشابہات میں داخل ہیں اور یہ طے شدہ ہے کہ ان آیتوں میں جن چیزوں کا بیان ہوتا ہے، مثلاً صفات باری تعالیٰ، عرش و کرسی، حشر و نشر، وہ بیان محض تمثیلی (Allegorical) ہوتا ہے نہ کہ لفظی اور لغوی (Literal) چنانچہ شیخ اکبر اور حضرت شاہ ولی اللہ نے جزا اور سزا کی جو تشریح

کی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ثواب و عذاب ارواح کے احوال ہیں۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن میں جنت اور دوزخ کا بیان مع ان کے مشتملات و خصائص کے جس بسط و تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہے اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ جنت اور دوزخ صرف احوال نہیں بلکہ مقامات بھی ہیں اور شیخ اکبر اور شاہ ولی اللہ بھی یہی فرماتے ہیں۔ جیسا کہ سید نذیر نیازی نے اپنے تشریحی نوٹ میں لکھا بھی ہے۔ اس بنا پر ہمارا خیال ہے کہ علامہ نے جہاں لکھا ہے Heaven and hell are states not localities وہاں ان کو آخر میں only کا لفظ اور لکھنا چاہیے تھا اور کیا عجب ہے کہ علامہ اگر خطبات پر نظر ثانی کرتے جس کا وہ ارادہ کیے ہوئے تھے تو ایسا کر بھی دیتے۔

۲- اب آئیے دوسرے سوال پر غور کریں یعنی یہ کہ دوزخ دائمی ہے یا موقت اور محدود؟ علامہ کی صاف رائے یہ ہے کہ دوزخ ابدی نہیں، بلکہ فنا پذیر ہے۔ علامہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں دوزخ کے لیے جہاں کہیں خلود کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد دوام اور ہمیشگی نہیں ہے بلکہ ایک طویل مدت مراد ہے۔ علامہ نے یہ صحیح کہا ہے کہ لغت میں خلود کا لفظ دوام اور طویل مدت دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک اصل مسئلہ کا تعلق ہے گزارش یہ ہے کہ اگرچہ علمائے اسلام کی اکثریت دوزخ کی ابدیت کی قائل ہے، لیکن علما کی ایک جماعت جن میں صحابۂ کرام، تابعین عظام اور محدثین میں علامہ ابن قیم، حافظ ابن تیمیہ اور ایک زیدی یمنی عالم شیخ مقبلی بھی شامل ہیں اس رائے کے مخالف ہیں۔ چنانچہ مولانا سید سلیمان ندوی (سیرت النبی ج ۴ ص از ۷۰۹ تا ۷۱۸) کیا دوزخ کی انتہا ہے؟ کے زیر عنوان رقم طراز ہیں:

"دوزخ جو عتاب الٰہی کا گھر ہے کیا ہمیشہ آباد رہے گا؟ اللہ تعالیٰ کی رحمت عمومی کے قائلوں کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ

اللہ تعالیٰ کی مقررہ مدت دراز کے بعد ایک دن جہنم کی آگ رحمت الٰہی کے چھینٹوں سے سرد ہو جائے گی۔ حدیث صحیح میں ہے: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: جنت میری رحمت ہے اور دوزخ میرا عذاب ہے۔ اسی کے ساتھ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کا فیصلہ کیا اسی وقت اس نے عرش کے اوپر لکھ دیا رحمتی سبقت غضبی میری رحمت میرے غضب سے سبقت لے گئی ہے۔"

اب اگر دوزخ جو اس کے غضب کا مظہر ہے اس کی جنت ہی کی طرح دائمی اور ابدی ہو تو اس کا غضب اس کی رحمت پر سبقت لے جاتا ہے یا برابر ہو جاتا ہے اور اس کا تخیل بھی اس رحمٰن و رحیم کی نسبت نہیں ہو سکتا۔

حق کیا ہے؟ اس کا علم تو خدا کے سوا اور کس کو ہو سکتا ہے! لیکن علامہ کی براءت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ خلود نار سے انکار کے عقیدہ میں وہ تنہا نہیں ہیں اور صحابہ کرام، تابعین عظام اور علمائے اسلام کی ایک موقر جماعت گو مختصر سہی، ان کے ساتھ ہے اور یہ سب کچھ اس لیے ہے علامہ کے دل و دماغ پر رحمت خداوندی کے تصور کا غیر معمولی غلبہ ہے۔

۳۔ اب رہا تیسرا اعتراض! علامہ لکھتے ہیں: "اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہنم کوئی ہاویہ نہیں بلکہ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی سخت ہو گئی ہے وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جاں فزا کا اثر قبول کر سکے لہٰذا جنت بھی لطف و عیش اور آرام و تعطل کی کوئی حالت نہیں۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل! اور انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے۔ ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا (خطبۂ چہارم. اردو ترجمہ سید نذیر نیازی ص ۱۸۶)

اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کے نزدیک جہنم عذاب کی جگہ نہیں، بلکہ ایک اصلاحی اور تادیبی تجربہ (Correirion Experiment) ہے

اور اسی طرح جنت عیش و آرام اور راحت و سکون کا مقام نہیں بلکہ ایک اعلا اور ترقی یافتہ انا انائے مطلق و لامتناہی سے قرب و اتصال حاصل کرنے کی غرض سے جو پیش قدمی کرتا چلا جارہا ہے جنت اس کی ایک منزل ہے۔
اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ علامہ نے یہ جو کچھ کہا ہے مذاقِ عام کے خلاف ہے، لیکن ابھی فیصلہ کرنے میں جلدی نہ کیجیے۔ اگر آپ اسلامی افکار کی تاریخ اور صوفیانہ لٹریچر خصوصًا حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربی، حضرت مجدد الف ثانی، شیخ احمد سرہندی اور خواجہ محمد معصوم نقشبندی کے ارشادات و ملفوظات اور مکتوبات کا مطالعہ دقت نظر سے کریں تو آپ کو ان میں ایسی عجیب و غریب باتیں نظر آئیں گی کہ آپ انگشت بدنداں ہو کر رہ جائیں گے۔ لیکن علمائے شریعت ان کو عالمِ سکر کے احوال و مقامات اور واردات روحانی و قلبی کہہ کر نظر انداز کر جاتے ہیں۔ اس بنا پر علامہ نے یہاں کوئی ایسی اور انوکھی بات نہیں کہی جو وہ یا اس جیسی بات علمائے حق یا معتمد و مستند صوفیائے کرام میں سے کسی نے نہ کہی ہو۔ چنانچہ جہنم کو ہی لیجیے، مولانا سید سلیمان ندوی نے سیرت النبی جزء ۴ میں ایک مستقل طویل باب دوزخ کے عنوان سے لکھا ہے۔ اس باب میں ایک ذیلی عنوان ہے "دوزخ قید خانہ نہیں شفا خانہ ہے"، اس ذیلی عنوان کے ماتحت لکھتے ہیں:

"جن کو ہم اصطلاح شرعی میں گناہ اور ان کے نتائج کو عذاب کہتے ہیں، یہ نتائج آتش دوزخ اور اس کے شدائد و آلام کی صورت میں ظاہر ہوں گے اور جن کا منشا یہ ہو گا کہ روح انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کے لیے جد و جہد میں مصروف ہو گی اور جوں ہی وہ ان سے عہدہ برآ ہو گی خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کے اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہو گی۔"

اس دعوے کے بعد سید صاحب نے بہ طور استدلال چند آیات قرآنی اور احادیث صحیحہ پیش کی ہیں اور ان سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ گویا دوزخ بھی ایک نعمت اور رحمتِ خداوندی کا ایک مظہر ہے۔

اب جنت کے معاملہ پر غور کیجیے۔ ڈاکٹر محمد ابھی کو شدید اعتراض ہے کہ اقبال نے یہ کہہ کر کہ زندگی مسلسل ہے اور انسان جنت میں بھی جد و جہد جاری رکھے گا، دنیا اور آخرت دونوں کو ایک کر دیا۔ کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ انسان دنیا میں جس طرح مکلف بالاعمال ہے اسی طرح آخرت میں مکلف بالاعمال ہوگا۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے دنیا عمل کرنے کی جگہ ہے اور جنت اس عمل کا پھل کھانے کا مقام ہے۔ وہاں فرصت اور فراغت ہی ہوگی اور کسی قسم کی تکلیفِ اعمال نہ ہوگی اور اس کے بعد اپنی تائید میں متعدد آیات نقل کی ہیں۔

ہم عرض کرتے ہیں کہ انسان جو جد و جہد یا عمل کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ عمل ہے جو انسان کسی تکلیف شرعی کے ماتحت کرتا ہے جس پر قانون مجازات و مکافات کا اطلاق ہوتا ہے اور دوسری قسم عمل کی وہ ہے جو کسی تکلیف شرعی کے ماتحت نہیں کرتا، بلکہ صرف اپنے دل کے تقاضے اور جذبۂ عشق و محبت کے زیر اثر کرتا ہے۔ جہاں تک پہلے قسم کے اعمال کا تعلق ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کا سلسلہ مادی جسم کے ختم ہونے کے ساتھ ختم ہو جائے گا اور علامہ بھی اس کے منکر نہیں ہیں، لیکن موت کے بعد جب روح مجرد باقی رہ جائے گی تو علامہ فرماتے ہیں کہ اس کی سعی و عمل کا سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ لیکن یہ سعی کسی تکلیف شرعی کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس کا باعث وہ جذبۂ ارتقائے روحانی ہے جو ذات مطلق کے ساتھ عشق و محبت بے لوث پر مبنی ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر محمد ابھی کا یہ کہنا درست نہیں کہ علامہ کے خیال کے مطابق دنیا اور

آخرت میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ اب رہا علامہ کا یہ کہنا کہ جنت تعطل اور سکون کی جگہ نہیں ہے، بلکہ وہاں بھی روح کی جدوجہد ارتقا باقی رہتی ہے تو اس سلسلہ میں ہم مولانا سید سلیمان ندوی کا ایک طویل اقتباس نقل کرتے ہیں جس سے علامہ کا نظریہ زیادہ واضح اور مدلل ہو گا۔

مولانا سیرت النبی "ج ۴" میں جنت کے باب میں ایک ذیلی عنوان "جنت ارتقائے روحانی ہے" کے ماتحت لکھتے ہیں:

"مادی و جسمانی خلقت و فطرت کی لاکھوں برس کی تاریخ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ مادہ نے لاکھوں برس کے تغیرات کے بعد اس انسانی جسمانیت تک ترقی کی ہے۔ وہ پہلے جماد تھا۔ پھر نباتات کی شکل میں آیا، پھر حیوان کا قالب اختیار کیا، پھر جسم انسانی کی شکل میں نمودار ہوا۔ یہ مادیت کی معراج ترقی ہے.... لیکن انسانیت کا دوسرا رخ جو روحانیت سے عبارت ہے، ہنوز اپنے آغاز طفولیت میں ہے، کیا اس پر بھی اسی ارتقائی دور کے مدارج نہیں آئیں گے؟ ایک مادہ پرست صرف بام ارتقا تک زینہ بہ زینہ چڑھ کر ٹھہر جاتا ہے، لیکن مذہب اس سے بھی آگے لے چلتا ہے اور یہاں سے اڑ کر وہ سقف آسمان تک پہنچتا ہے اور ملکوتیت کی سرحد کی ترقی شروع کرتا ہے۔ قرآن پاک کی ان آیتوں پر غور کرنے سے اس نظریہ کے اشارات ملتے ہیں:

اَلَّذِیْنَ یَرِثُوْنَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ وہ لوگ جو فردوس کے وارث ہوں گے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔

فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِیْنَ (المومنون)

لیکن یہ ترقی یہیں تک پہنچ کر رک نہیں جائیں گی، بلکہ آگے بھی ہو گی۔ اس لیے جس طرح ماں کے پیٹ کی تنگ و تاریک دنیا میں زیست

و حیات کے کچھ قواعد تھے۔ پھر عالم کی اس سے بھی وسیع تر دنیا میں اس نے قدم رکھا جہاں ترقی و حیات کے دوسرے ہی اصول ہیں۔ اسی طرح اس دنیائے مادی سے نکل کر اس وسیع تر دنیا میں قدم رکھے گا جہاں ترقی و سعادت کے دوسرے ہی اصول ہوں گے۔۔۔ صدہا ہزار سال کے بعد قیامت سے اس دوسری نوع ملکوتی کا ظہور ہوگا۔

یہاں مسئلۂ ارتقا کا دوسرا اصول سامنے آتا ہے جس کو بقائے اصلح کہتے ہیں، کہ ان مدارج ترقی کے اثنا میں ہزاروں وہ نوعیں فنا ہوتی رہتی ہیں جن میں آگے بڑھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور وہ ہی باقی رہ جاتی ہیں جن میں آیندہ بقا کی پوری استعداد ہوتی ہے، جس طرح پچھلی استعداد سے آیندہ کی استعداد پیدا ہوتی ہے، اسی طرح اس دوسری ملکوتی نوع کی استعداد انہی کو ملتی ہے جن کے اندر اپنی پچھلی مادی و جسمانی زندگی میں اس کی استعداد پیدا ہو چکی تھی۔ دوزخ کے درجے ان لوگوں کے مقامات ہیں جو گویا ہنوز جمادی و نباتی و حیوانی منزلوں میں ہیں اور ممکن ہے وہ اس دارالامتحان میں وہ اپنی استعداد کی کمی کے بقدر رہ کر آگے کی استعداد پیدا کرلیں اور ملکوتیت کی ترقی حاصل کرسکیں۔

بہشت کے مختلف مدارج، ان کی استعدادوں کے مقامات ہیں جو اپنی پہلی ہی زندگی میں اس ترقی کی استعداد پیدا کر چکے تھے، لیکن یہاں پہنچ کر بھی ان کی روحانی ترقی کا دروازہ بند نہ ہوگا، بلکہ وہ بہ قدر استعداد تکمیل کے مدارج طے کرتے چلے جائیں گے۔ شاید اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَلَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُوْنٍ ان بہشتیوں کے لیے نہ ختم ہونے والی مزدوری ہے۔

ایک دوسری آیت میں ہے کہ نشاۃ ثانیہ میں اہل ایمان کے آگے پیچھے دائیں بائیں نور ہوگا، پھر بھی دعا کریں گے کہ اے پروردگار! ہمارے نور کو کامل کر دے اور تو ہم کو معاف فرمادے، تو ہر شے پر قدرت کاملہ رکھنے والا ہے (سورۂ تحریم) مومنوں کے لبوں پر اللہ کے بخشے ہوئے نور کی مزید تکمیل اور اتمام کی دعا ادھر اشارہ کر رہی ہے کہ اہل بہشت کے مدارج میں ترقی ہوتی رہے جس کا اقتضا خدا کی ربوبیت کا منشا ہے۔"

اب علامہ اور مولانا سید سلیمان ندوی دونوں کے بیانات کا تقابلی مطالعہ کیجیے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ مولانا نے گفتگو فلسفۂ قدیم کی روشنی میں کی ہے اور علامہ نے فلسفۂ جدید کی زبان میں اظہار خیال فرمایا ہے، لیکن حاصل اور لب لباب دونوں کا ایک ہی ہے اسی لیے علامہ اپنے مترجمین کو خطاب کر کے کہہ سکتے ہیں کہ

اور میخانہ نشین چور ربنائے نہ گئے
ہم دھرے جاتے ہیں ناحق کہیں آئے نہ گئے

ہندستان کے بعض فاضل نے علامہ پر ایک یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ علامہ نے تیسرے خطبہ میں زمان ومکان کی بحث کے سلسلہ میں ایک حدیث قدسی نقل کی ہے "لا تسبوا الدھر، فان اللہ ھو الدھر انا تم زمانہ کو برا بھلا مت کہو کیونکہ زمانہ تو میں ہوں" اور اس کے بعد علامہ نے لکھا ہے: "حکمائے اسلام اور حضرات صوفیا کو زمانہ کے مسئلہ سے بڑی دلچسپی تھی۔ کچھ تو اس لیے کہ قرآن میں گردش روز و شب کا شمار آیات الٰہیہ میں کیا گیا ہے اور کچھ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا حدیث میں ذات الٰہیہ کا مرادف دہر کو ٹھہرایا گیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں: "غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیا نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکتے پیدا کیے ہیں۔" ابن عربی کہتے ہیں: "دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے" اور اسی طرح امام فخرالدین

رازی نے بھی تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ بعض صوفی بزرگوں نے انھیں لفظ دہر، دہور اور دہار کے ورد کی تلقین کی تھی۔

معترضین نے اس عبارت کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ علامہ خود بھی ذات الٰہیہ پر لفظ دہر کے اطلاق کے قائل تھے۔ حالانکہ عربی زبان کا ایک نکتہ شناس جانتا ہے کہ اگر اس حدیث قدسی کو صحیح مان بھی لیا جائے تو اس کا مطلب بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ لوگوں کی عام عادت ہے کہ جب کوئی امر ان کی توقع اور خواہش کے خلاف پیش آتا ہے تو وہ زمانہ کو برا بھلا کہنے لگتے ہیں۔ اس حدیث میں ان کو ایسا کرنے سے منع فرمایا گیا اور بتایا گیا ہے کہ زمانہ کیا چیز ہے؟ جن افعال کو تم زمانہ کی طرف منسوب کرتے ہو درحقیقت وہ افعال تو میرے ہیں۔ اس لیے ان افعال کی وجہ سے زمانہ کو سب و شتم کرنا بالواسطہ مجھے سب و شتم کرنا ہے۔ حدیث کے معنی اس قدر واضح ہیں کہ ان سے انکار ممکن نہیں ہے۔ اس بنا پر اگر ابن عربی نے دہر کو اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں شمار کیا ہے یا امام رازی کے بقول اگر بعض صوفیا نے ان کو دہر، دہور اور دہار کے ورد کی تلقین کی تھی تو ہماری رائے میں انھوں نے بڑی غلطی کی اور خود علامہ اقبال بھی اس کے قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ اسی خطبہ میں متکلمین اسلامی فلاسفہ اور مغربی مفکرین کے نظریۂ زمان پر بحث کرنے کے بعد بھی علامہ خاص طور پر کہتے ہیں: "یہ کیسے ممکن ہے کہ زمان جوہری کا اطلاق ذات الٰہیہ پر کیا جائے"۔

اجتہاد کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر

آج تو اجتہاد کا لفظ بچے بچے کی زبان پر ہے اور عالم اسلام میں ہر جگہ اس کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے اور بعض اسلامی ممالک میں اس پر کام شروع بھی ہو گیا ہے۔ مثلاً اس سلسلے میں پہلی ضرورت اس بات کی تھی کہ فقہاے اربعہ کے مسالک فقہ کا مل، ان کے دلائل و براہین کا یکجائی اور تقابلی مطالعہ کیا جائے۔ اصول فقہ کی از سرِ نو ترتیب و تدوین کی جائے۔ فقہ کے جو ماخذ ہیں ان کا مفصل مطالعہ کیا جائے اور فقہاے اربعہ کے علاوہ اور بھی متعدد نامور فقہا تھے۔ مثلاً امام اوزاعی، سفیان ثوری اور ابن حزم وغیرہ جن کا مسلک فقہ رائج نہ ہو سکا۔ ریسرچ کے ذریعہ ان تمام مسالکِ فقہ کو مرتب و مدوّن کیا جائے۔ اجتہاد کی راہ ہموار کرنے کی غرض سے ان تمام کاموں کا ہونا ضروری تھا اور خوشی کی بات یہ ہے کہ آج یہ سب کام عالم اسلام کے مختلف حصوں میں انجام پذیر ہو رہے ہیں۔ چنانچہ مراکو، سعودی عربیہ اور کویت، تینوں ملکوں نے بہ صرف زرِ کثیر الموسوعہ الفقہیۃ یعنی فقہ کی انسائیکلو پیڈیا مرتب و مدوّن کرنے کا پروگرام بنایا اور کام شروع کر دیا۔ اول الذکر دو حکومتوں کا کام تو نہیں معلوم کس مرحلہ میں ہے، لیکن کویت نے پیش قدمی دکھائی اور ۱۸ ؍ ۲۰ جلدوں میں ان کا کام ختم ہونے کے قریب ہے۔ اصولِ فقہ پر سب سے زیادہ اور محققانہ کام مصر میں ہوا

ہے اور برابر جاری ہے۔ فقہ کے ماخذ اربعہ قرآن وسنت اور اجماع و قیاس کے علاوہ اور بھی نمبر ۲ کے ماخذ ہیں۔ مثلاً استحسان، استصحاب حال، مصالح مرسلہ یعنی public interest استعلام، عرف وعادت اور تغیر احوال و ظروف۔ مصر میں ان سب پر الگ الگ ضخیم اور جامع کتابیں چھپ گئی ہیں اور ان کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ پھر چونکہ مصر میں اسلامی قانون پر کام کرنے والے حضرات فقہ اسلامی میں مہارت کے ساتھ دنیا کے جدید ترقی یافتہ ممالک کے دساتیر و قوانین سے بھی براہ راست واقف اور ان کے عالم ہیں، اس بنا پر انھوں نے اسلامی قوانین کا برطانیہ، فرانس، امریکہ اور روس وغیرہ ممالک کے قوانین کے ساتھ تقابلی مطالعہ بھی کیا ہے اور اس موضوع پر بڑی قابل قدر کتابیں لکھی ہیں۔ موجودہ زمانہ کے سب سے زیادہ اہم مسائل یہی تین قسم کے ہیں۔ سماجی، اقتصادی اور سیاسی، ان تینوں قسم کے مسائل پر عربی، انگریزی اور بعض اور زبانوں میں انفرادی طور پر بعض بڑی اچھی کتابیں لکھی ہیں۔ اس کے علاوہ بعض مستقل ادارے ہیں جو اجتماعی طور پر ان موضوعات پر داد تحقیق دے رہے ہیں۔ مثلاً جدہ (سعودی عربیہ) کی کنگ عبدالعزیز یونیورسٹی میں International Centre for research in Islamic Economics ایک نہایت عظیم الشان ادارہ ہے جو بڑی باقاعدگی اور لگن سے کام کر رہا ہے اور اب تک اپنے سہ ماہی میگزین کی متعدد کتابیں چھاپ چکا اور اس موضوع پر متعدد بین الاقوامی سیمینار منعقد کر چکا ہے۔ پھر پاکستان میں ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے پانچ ضخیم جلدوں میں جو مجموعۂ قوانین اسلام شائع کیا ہے وہ بھی اسی سلسلہ کی ایک زنجیر طلائی ہے اور بڑی قابل قدر ہے۔

اس گزارش کا مقصد یہ ہے کہ عالم اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوین جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں

یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں۔ اس لیے اگر آج وہ حیات ہوتے تو اس پر مسرور ہونے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا۔ وہ کہتے تھے

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب میرے راز داں اور بھی ہیں

اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطل ذہنی میں جب کہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے اپنی چشم بصیرت سے آنے والے زمانہ کو دیکھ لیا۔ چنانچہ انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی اور صوفی غلام مصطفیٰ کو جو خطوط لکھے ہیں ان میں انھوں نے اپنے اس یقین کا اظہار کیا ہے کہ وہ زمانہ جلد آرہا ہے جب مسلم ممالک طوق غلامی سے آزاد ہو کر اپنی اپنی حکومتیں لے کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری مملکتوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے۔ اس وقت سائنس اور ٹکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سیکڑوں، ہزاروں ایسے جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہوگا۔ علامہ کے عہد میں مسلمانوں کے مذہبی طبقہ پر جو جمود ذہنی طاری تھا علامہ کو اس پر شدید رنج اور صدمہ تھا۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط میں اپنے دردِ دل کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

"ہندستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سنا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا نظیر ناممکن ہے۔" پھر فرماتے ہیں: "مذہب اسلام اس وقت زمانہ کی کسوٹی پر پرکھا جارہا ہے۔"

اجتہاد سے علامہ کا مقصد اس سے بہت بلند تھا جو آج کل عموماً

مسلمانوں کے ذہن میں ہے۔ اسی خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"ضرورت اس امر کی ہے کہ عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سعادتِ انسانی کے لیے تمام قواعد قرآن میں موجود ہیں۔ جو جو قواعد عبادات یا معاملات (بالخصوص مؤخر الذکر کے متعلق) دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں ان پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے بحث کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ بالکل ناقص ہیں۔" اس کے بعد فرماتے ہیں: "میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے Jurisprudence یعنی اصول فقہ پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی آیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم۔"[1]

اب سوال یہ ہے کہ اجتہاد کون کرے گا؟ اور اجتہاد کیسے ہوگا؟ یعنی اس کا منہاج (Method) کیا ہے؟ علامہ کے خطبۂ ششم کا موضوع انھیں دو سوالوں کا جواب ہے۔

جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے، علامہ صاف طور پر فرماتے ہیں کہ یہ ہر شخص کے بس کی بات نہیں، اسے وہی حضرات کر سکتے ہیں جو فقہ کے تمام ماخذ سے براہ راست نہ صرف یہ کہ واقف ہوں، بلکہ دقت و وسعت نظر بھی رکھتے ہیں اور ساتھ ہی وہ صاحب ورع و تقویٰ بھی ہوں تاکہ قوم اور ملک ان پر اعتماد کر سکے۔ تاہم علامہ کی رائے یہ بھی اور بالکل صحیح تھی کہ موجودہ زمانہ میں اجتہاد کا اصل حق اسی وقت ادا ہوگا جب کہ موجود قانونی تعلیم کی اصلاح کی جائے اور اسے موجودہ زمانہ کی روح سے تطبیق دی جائے۔ یہاں ایک واقعہ کا ذکر نامناسب نہ ہوگا۔ ۲۸ء میں جب حضرت الاستاد مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے انتظامیہ

---

[1] مقالہ از بشیر احمد صاحب ڈار مطبوعہ مجلس اقبال بابت اکتوبر ۱۹۵۳ء

سے سخت اختلاف کے باعث دارالعلوم دیوبند سے استعفا دے دیا تو علامہ نے بہت کوشش کی کہ شاہ صاحب لاہور تشریف لے آئیں۔ اسی دوران ایک دن میں علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دیوبند کا ذکر آیا تو علامہ نے فرمایا: "میں شاہ صاحب کو لاہور اس غرض سے بلانا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس وقت اسلام کا سب سے اہم مطالبہ اور وقت کا بھی تقاضا یہ ہے کہ اسلامی قانون کی تدوین جدید کی جائے۔ میں خود یہ کام شروع کرنا چاہتا ہوں، لیکن ظاہر ہے میں خود تنہا یہ کام نہیں کر سکتا، کیونکہ میں اسلامیات کا ماہر نہیں ہوں اور اسی طرح شاہ صاحب بھی تنہا اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے، کیونکہ وہ جدید مسائل سے واقف نہیں ہیں۔ اس لیے کام خاطر خواہ طریقہ پر اسی وقت ہوگا جب کہ میں اور وہ دونوں ساتھ بیٹھ کر کام کریں گے۔"

اب رہا دوسرا سوال یعنی یہ کہ اجتہاد کا منہج کیا ہوگا؟ اس پر بحث کرنے سے پہلے علامہ نے مجتہد کی تین قسمیں بتائیں۔ ایک مجتہد مطلق۔ یہ وہ مجتہد ہے جو کسی مکتبۂ فقہ کے دائرہ میں بند رہ کر اجتہاد نہیں کرتا، بلکہ آزاد رہ کر کرتا ہے، یعنی بالکل اسی طرح جیسے امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے فقہانے کیا تھا۔ دوسرا مجتہد منتسب کہلاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مجتہد کسی خاص ایک مکتبۂ فقہ کے دائرہ میں محدود رہ کر اجتہاد کرتا ہے۔ اسے اجتہاد مقید بھی کہتے ہیں۔ تیسری قسم اس مجتہد کی ہے جو در حقیقت ہے تو مقلد، لیکن جس مسئلہ کے متعلق ائمۂ مذہب خاموش ہیں صرف ان کے بارے میں اجتہاد کے ذریعہ کوئی فیصلہ کرنا۔ لیکن اس خطبہ میں علامہ کا موضوع گفتگو اجتہادِ مطلق ہے۔ اس کے بعد علامہ نے ان اسباب سے بحث کی ہے جن کے باعث اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا اور مسلمان تقلید کا شکار ہو گئے۔ ان اسباب سے ترجمان القرآن کے مقدمہ میں

مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی بحث کی ہے۔ دونوں کا نقطۂ نظر ایک ہے اور ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ ان اسباب کو علامہ نے ایک مصرعہ

"اے قیدی سلطانی و ملائی و پیری"

میں یکجائی طور پر بیان کر دیا ہے۔ اس کے بعد عالم اسلام کے مختلف گوشوں سے جو بعض تحریکیں پیدا ہو چکیں یا ہو رہی تھیں، علامہ نے ان کا ذکر اور اظہار مسرت کیا ہے۔ سب سے آخر میں انھوں نے اجتہاد یا استنباط احکام کے اصولِ اربعہ، قرآن و حدیث اور اجماع و قیاس پر کسی قدر طویل اور مفصل بحث کی ہے۔ یہ ہے پورے خطبہ کا خلاصہ۔

اس پورے خطبہ کو پڑھنے کے بعد ہمارا تاثر یہ ہے کہ اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جیسا کہ اس خطبہ کے علاوہ علامہ کے خطوط اور تحریروں سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ عصر جدید کے تقاضوں اور مطالبات کے پیش نظر اجتہاد اور فقہ اسلامی کی تدوین جدید کا معاملہ علامہ کے نزدیک نہایت اہم اور ضروری تھا اور اسی لیے انھوں نے خود اس کے مفہوم (Method) پر بہت غور و فکر کیا تھا اور وہ اس پر انگریزی میں ایک جامع کتاب لکھنے کا ارادہ بھی رکھتے تھے۔ تاہم ہمارا خیال ہے کہ فنی حیثیت سے علامہ اصول فقہ، اصول تفسیر اور اصول حدیث کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔ اسی طرح فقہا کے اختلافات اور ان کے اسباب پر حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی اور دوسرے علمائے متاخرین و متقدمین نے جو اہم کتابیں لکھی ہیں علامہ کے نظر سے غالبًا وہ بھی نہیں گزری تھیں۔ علاوہ ازیں اس خطبہ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ نے خطبہ میں جن بعض مصنفین اور ان کی کتابوں کا ذکر کیا اور ان کا حوالہ دیا ہے۔ ان سے براہ راست استفادہ کا ان کو موقع نہیں ملا۔ اس لیے کسی سے اس کو سن سنا کر یا کسی غیر مستند کتاب میں پڑھ کر اسے نقل کر دیا ہے۔ مثلاً ابن خلدون کی نسبت ایک جگہ فرماتے ہیں کہ اس نے

ظہور مہدیؑ اور نزولِ عیسیٰؑ دونوں کا انکار کیا ہے، حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں ظہور مہدیؑ کا تو بے شک انکار کیا ہے اور اس کے لیے دلائل دیے ہیں۔ لیکن نزول عیسیٰؑ کا کہیں انکار نہیں کیا

امام ابو حنیفہؒ پر نکتہ چیں اصحاب کا عام اعتراض ہے کہ وہ قیاس کے مقابلہ میں حدیث کی پروا نہیں کرتے۔ علامہ نے بھی اس خیال سے اتفاق ظاہر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں، اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کو آیندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو اسلام کی عالم گیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔"

علامہ کا یہ لکھنا کہ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا، امام صاحب پر بڑا ستم اور ناانصافی کی بات اس درجہ کی ہے کہ سید نذیر نیازی کو بھی اس جملہ پر اپنے نوٹ میں یہ لکھنا پڑا کہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ امام ابو حنیفہؒ نے احتیاط سے کام لیا اور واقعہ یہ ہے صحیح بات یہی ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں لوگ کثرت سے روایات نقل کرتے تھے اور یہ روایات صحیح، ضعیف اور موضوع ہر قسم کی ہوتی تھیں۔ اس بنا پر امام صاحب اس بارے میں بڑے محتاط تھے۔ جب تک اصول جرح و تعدیل اور اصول روایت و درایت کی روشنی میں ان کو کسی روایت کی صحت کا یقین نہ ہو جاتا وہ اسے قبول نہیں کرتے تھے۔ احادیث صحیحہ کے مجموعے جو بعد میں مرتب اور مدون ہوئے اس وقت تک ظہور پذیر نہیں ہوئے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ پر مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں، لیکن اس سلسلہ میں سب سے زیادہ شاندار اور اہم کام حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ الکشمیری کا ہے جنھوں نے بڑی

عرق ریزی اور شب و روز کے انہماک کے بعد بہ دلائل قویہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ امام صاحب سے جو مسائل منقول ہیں ان سب کی بنیاد الا ماشاءاللہ احادیث صحیحہ پر قائم ہے۔

علامہ کے ذہن میں چونکہ اجتہاد کے منہج (Method) اور اس کی ٹکنک کا زیادہ وسیع اور عمیق فنی تصور نہیں ہے، اس بنا پر اول تو وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شیخ سنوسی کی تحریکوں کے ساتھ بہائی مذہب کی تحریک اور ترکی کی انقلابی تحریک کا ایک ساتھ اور ان کو اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی علامت قرار دے کر ذکر کر دیا ہے۔ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ بہائیت کا اسلام سے کوئی دور کا بھی علاقہ نہیں ہے اور ترکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب ہوا۔ اسی طرح شیخ سنوسی کی تحریک فرانسیسی استعمار کے خلاف ایک اعلان جنگ تھا۔ اگرچہ شیخ سنوسی ذاتی طور پر ایک بلند پایہ عالم اور پرلے درجہ کے صوفی تھے۔ علیٰ ہذالقیاس نجد میں شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک نیم مذہبی اور نیم سیاسی تھی۔ اس تحریک کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ملک سے شرک اور بدعات کا قلع قمع کر دیا اور اپنی حکومت قائم کی۔ لیکن جو حضرات سگریٹ نوشی اور تمباکو کے استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہوں اور اس زمانہ میں بھی زمین کی عدم حرکت اور سکون کے قائل ہوں ان سے کیا توقع ہو سکتی کہ وہ اجتہاد کے ذریعہ عالم اسلام کے موجودہ مسائل کا حل تلاش کر سکیں گے۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کسی شخص یا جماعت کو نظر استحسان سے دیکھنے کے باوجود اگر اس شخص یا جماعت کے ایسے افکار و خیالات علامہ کے سامنے آئے ہیں جو شریعت اسلامیہ کے احکام اور اس کی روح کے خلاف ہیں تو علامہ نے کھل کر ان کی تردید بھی کی ہے۔ مثلاً علامہ نے ترکی کے انقلاب پسند شاعر ضیا کی بڑی تعریف کی ہے اور اس کے بعض خیالات

کو سراہا ہے۔ مثلاً ضیا نے یہ تو ٹھیک کہا ہے کہ "جب تک سوسائٹی میں عورتوں کی قدر و منزلت کا احساس پیدا نہ ہوگا مسلمانوں کی حیات ملی نامکمل رہے گی اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ صرف ترکی نہیں بلکہ عالم اسلام میں کم و بیش ہر جگہ عورتوں کے ساتھ جو برتاؤ کیا جاتا رہا ہے وہ اسلامی تعلیمات کے پیش نظر حد درجہ افسوس ناک اور قابلِ مذمت بھی ہے۔ لیکن ضیا نے مرد و زن میں مساوات پیدا کرنے کے لیے جن چیزوں میں مساوات ضروری قرار دی ہے ان میں طلاق اور وراثت بھی ہے۔ علامہ نے وراثت کے معاملہ میں ضیا کے خیال کی پرزور اور مدلل تردید کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"رہا ترکی شاعر کا یہ مطالبہ کہ مساوات مرد و زن کے پیش نظر وراثت میں بھی برابری ہونی چاہیے تو میں سمجھتا ہوں کہ ترکی شاعر اسلام کے قانون عائلہ سے کچھ زیادہ واقف نہیں رہے، وہ نہیں سمجھتا کہ قرآن مجید نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے اس کی قدر و قیمت کیا ہے۔ شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بہ وقت نکاح شوہر کا حق طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے ہاتھ میں بہ صورت تفویض لے لے۔ یوں طلاق کے معاملہ میں تو مرد و زن میں مساوات قائم ہو جاتی ہے، رہی وہ اصلاح جو شاعر قانون وراثت میں چاہتا ہے، تو اس کی بنیاد غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانوناً مرد اور عورت کے حصوں میں مساوات مقرر نہیں کی گئی ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت اور برتری حاصل ہے۔ یہ خیال تعلیمات قرآن کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں صاف ارشاد ہے وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ یعنی جس طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر ہیں۔ اسی طرح عورتوں کے حقوق مردوں پر ہیں۔ اس بنا پر قرآن میں لڑکی کا جو حصہ وراثت میں متعین کیا گیا ہے وہ

لڑکی کی کمتری کی بنا پر نہیں، بلکہ ان فوائد کی بنا پر ہے جو معاشی اعتبار سے لڑکی کو حاصل ہیں۔ شریعت اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جہیز کی خود ہی مالک ہے جو اسے والدین سے ملا ہے اور وہ مہر کی بھی مالک ہے اور اگر مہر معجل ہو تو اس کی ادائگی تک وہ قانوناً کوئی چیز گروی رکھ سکتی ہے، پھر جب تک وہ زندہ ہے اس کے نان و نفقہ کی پوری ذمہ داری شوہر کے سر ہے۔ اب اگر اس نقطۂ نظر سے اسلام کے قانون وراثت کا جائزہ لیجیے تو صاف ظاہر ہو گا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں کیا۔ اس کے برعکس لڑکوں اور لڑکیوں کے سہام میں جو عدم مساوات نظر آتی ہے وہی اس مساوات کا ذریعہ بن جاتی جس کا مطالبہ شاعر کر رہا ہے"۔ اس کے بعد علامہ فرماتے ہیں:

"دراصل قرآن کے قانون وراثت کی تہہ میں جو بقول فان کریمر شریعت اسلامیہ کی ایک نہایت ہی اچھوتی شاخ ہے۔ جو اصول کام کر رہے ہیں ان پر مسلمان ماہرینِ قانون نے اب تک کما حقہٗ توجہ نہیں کی۔ مجھے یقین ہے کہ اگر ہم اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیش نظر کریں جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے تو ہمیں اس کی بنیادی اصولوں میں بعض ایسے پہلو نظر آئیں گے جو آج تک ہم پر منکشف نہیں ہوئے۔ پھر اگر ایمان و یقین سے کام لیا گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہیں ہم اس سے اور زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے"۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علامہ کی یہ پوری تحریر نہایت پُر مغز اور بصیرت افروز ہے اور اس سے طلاق اور وراثت کے بارے میں ترکی شاعر ضیا کے خیالات کی پوری تردید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ضیا نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ نماز اور اذان عربی میں ہوتی ہے اور جب ترک عربی جانتے اور سمجھتے ہی نہیں تو پھر اس سے کیا فائدہ! اس لیے ضیا نے تجویز کی

کہ نماز اور اذان دونوں ترکی زبان میں ہونی چاہیے۔ علامہ لکھتے ہیں: "یہ تسلیم کہ مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسانیت کا دل روحانیت سے بھر دے کہ وہ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جائے"۔ شاعر کہتا ہے جب تک روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کیے جائیں گے ایسا ہونا ناممکن ہے۔ بایں ہمہ عربی کو ترکی سے بدلنے کا یہ خیال مسلمانان ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے۔ یوں بھی ان وجوہ کی بنا پر جن کا ذکر آگے آئے گا، شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے۔ لیکن ضیا کی تجویز اور اس کے خیال کی تردید کرنے کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کا ذہن اس مسئلہ میں بالکل صاف نہیں تھا چنانچہ اس کے بعد لکھتے ہیں: "مگر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال موجود بھی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلامی اندلس (صحیح شمالی افریقہ) کے مہدی، محمد بن تومرت نے جب موحدین کی حکومت قائم کی تو حکم دیا کہ بربر چونکہ ایک ناخواندہ قوم ہیں، اس لیے ان کی خاطر سے قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بھی بربری زبان میں کی جائے، اذان بھی بربری میں ہو، یہاں تک کہ علماء فقہا بھی اس زبان کو سیکھیں"۔

اب اس سلسلہ میں ہماری دو گزارشیں ہیں (۱) ایک یہ کہ علامہ نے کس کتاب سے یہ واقعہ نقل کیا ہے؟ علامہ نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔ محمد بن تومرت کو امام غزالی سے تلمذ حاصل تھا اور خود بڑے فاضل اور بلند پایہ عالم تھے۔ ان کے حالات میں شیخ ابوالعباس، احمد بن خالد الناصری نے مغرب اقصیٰ کی مفصل تاریخ الاستقصی ج ۲ ص ۹۶ میں یہ تو لکھا ہے کہ انھوں نے اذان میں اَصْبَحْ وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ کا اضافہ کرا دیا تھا، لیکن علامہ نے جو واقعہ نقل کیا ہے اس کا ذکر کہیں نہیں ہے۔

(۲) دوسری گزارش یہ ہے کہ فقہ حنفی کی مشہور اور معتبر کتاب

ہدایہ میں تحریر ہے وعند ابی حنیفۃ ؒ القراءۃ بالفارسیۃ جائزۃ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک فارسی میں قرآن مجید کی قرأت کرنا جائز ہے کہتے ہیں امام صاحب نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا، لیکن امام شافعی نے کتاب الام میں امام صاحب کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اچھا! اگر امام صاحب نے اس قول سے رجوع کر بھی لیا تو آخر ایسی انہونی بات ان کی زبان پر آئی کیسے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب کے سامنے ایک مسئلہ یہ تھا کہ آج ایک ایرانی مسلمان ہوتا ہے جو عربی کے ایک لفظ کا تلفظ بھی نہیں کرسکتا اور اس کے مسلمان ہونے کے دو منٹ بعد نماز کا وقت ہوگیا۔ اب سوال یہ ہے کہ نماز اس شخص پر فرض ہوگئی، مگر یہ ادا کس طرح کرے؟ اس اِمرجنسی کی حالت میں امام صاحب نے خیال کیا کہ بالکل نماز نہ پڑھنے سے تو یہ بہتر ہے کہ یہ شخص اپنی زبان میں قرأتِ قرآن کرے۔

بہرحال امام صاحب نے اس قول سے رجوع کیا ہو یا نہ کیا ہو، کم از کم اس سے یہ بات تو ثابت ہوگئی کہ ایک غیر معمولی صورتِ حال (امرجنسی) سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت اسلام میں کس درجہ کی ہے۔ نیز یہ کہ امام صاحب کا ذہن کس درجہ دور رس اور نکتہ شناس اور دل کتنا جری تھا۔

شروع میں عرض کیا گیا ہے کہ غالبًا علامہ کو اصولِ فقہ، اصول حدیث و اصول تفسیر کے تحقیقی مطالعہ کا موقع نہیں ملا۔ وہ اجتہاد پر جس مفصل کتاب کے لکھنے کا ارادہ کررہے تھے، اگر وہ کتاب لکھتے تو یقینًا اس وقت وہ ان علوم کا مطالعہ فنی طور پر کرتے۔ بہرحال اب ہم یہاں اس کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

علامہ نے اجتہاد کے اصول اربعہ قرآن و حدیث اور قیاس و اجماع کا ذکر کیا ہے اور ان کی مختصر تشریح بھی کی ہے اور اجتہاد کے سلسلہ میں حضرت

عمرؓ کے بعض اجتہادات کا بھی ذکر کیا۔ پھر یہ بھی لکھا ہے کہ قرن چہارم کے آغاز
تک (یعنی خلافت بنی عباس کے وسطی دور تک) عالم اسلام میں فقہ اور قانون کے
کم از کم ۱۹ مذاہب فقہ پیدا ہو چکے تھے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہائے
متقدمین نے ایک بڑھتے اور پھیلتے ہوئے تمدن کی ضرورتوں کا کس حد تک
خیال رکھا۔ لیکن علامہ نے یہ نہیں بتایا کہ ان فقہا نے ایک وسعت پذیر معاشرہ
کی تمدنی ضرورتوں کا حل کن اصول کی روشنی میں کیا۔ اسی طرح علامہ نے حضرت
عمرؓ کے اجتہادات کا ذکر تو کیا ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ اجتہادات کن اصولوں
پر مبنی تھے۔ اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے اور بعض حضرات اور خاص طور پر
شیعہ حضرات کہتے بھی ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنی پیش نظر مصلحت کے باعث
قرآن کو نظر انداز کر دیا اور علامہ نے بھی دو تین جگہ آزاد اجتہاد کا لفظ استعمال
کیا ہے۔ اس سے بھی یہ شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس بنا پر ہم اس پر قدرے
تفصیل سے کلام کرتے ہیں۔

جیسا کہ ہم نے شروع میں کہا ہے، اجتہاد کے ماخذ کی دو قسمیں ہیں۔
ایک اصولی اور دوسرے فروعی۔ اصولی ماخذ تو یہی چار ہیں جن کا ذکر علامہ
نے کیا ہے۔ یعنی قرآن، حدیث، قیاس اور اجماع اور فروعی ماخذ کی تعداد
طوفی کے نزدیک ۴۵ ہیں۔ استحسان یعنی قیاس خفی، مصالح عامہ، اختلاف
و تغیر زمان و مکان، عرف و عادت، ہنگامی ضرورت (Emergency) وغیرہ یہ
سب اجتہاد کے اصول فروعی میں شامل ہیں۔ ہنگامی ضرورت کا اسلام
میں کس درجہ اعتبار ہے اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ فقہ کی ایک مستقل
اصل ہے الضرورات تبیح المحظورات یعنی ضرورتیں ممنوعات و منہیات
کو بھی مباح کر دیتی ہیں۔ اسی طرح تغیر زمان و مکان کی وضع احکام میں کیا
اہمیت ہے؟ اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ قاضی ابو یوسف جو فقہ حنفی کے
ایک اہم ستون ہیں اور خلیفہ ہارون الرشید کے چیف جسٹس تھے، فقہ کی مشہور

کتاب الدر المختار میں ان کا یہ قول منقول ہے من لم یکن عالماً باحوال زمانہ
لم یجز لہ الفتویٰ یعنی جو شخص اپنے زمانہ کے حالات سے واقف نہیں ہے،
اس کے لیے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ تاریخ فقہ کا ہر طالب علم جانتا
ہے کہ امام شافعیؒ نے شام میں قیام کے زمانہ میں اہل شام کے معاملات
و مسائل کے پیش نظر چند احکام کا استنباط کیا تھا، لیکن جب آپ مصر پہنچے اور
وہاں کے حالات دیکھے تو آپ نے ان احکام سے رجوع کر لیا۔ حافظ ابن قیم
نے اعلام الموقعین میں اور عہد حاضر کے نامور علما، شام کے شیخ احمد زرقا اور
مصر کے شیخ ابو زہرہ نے فقہ اسلامی پر جو جامع اور محققانہ کتابیں لکھی ہیں،
ان میں نہایت تفصیل سے دکھایا ہے کہ تغیر زمانہ کا اثر احکام پر کس درجہ اور
کہاں کہاں ہوتا ہے۔ پھر یہ احوال شخصی اور انفرادی بھی ہوتے ہیں اور جماعتی
اور قومی بھی۔ انفرادی اور شخصی مصلحت کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں یہ حکم
ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کار خیر کے لیے اپنے مال میں وصیت کرنا چاہے تو
کر سکتا ہے۔ ایک شخص حضرت عائشہؓ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں وصیت
کرنا چاہتا ہوں۔ ام المومنین نے دریافت کیا: "تمھارے پاس کتنا مال ہے؟"
اس نے جواب دیا: "چار ہزار درہم۔" اب ام المومنین نے پوچھا: "تمھارے
اہل و عیال جن کا نان و نفقہ تمھارے ذمہ ہے وہ کتنے ہیں؟" اس شخص
نے ان کی تعداد بتا دی۔ حضرت عائشہؓ نے یہ سن کر فرمایا: "تو پھر تم وصیت
نہیں کر سکتے۔" اس شخص نے کہا: "ام المومنین! قرآن میں تو اس کی اجازت
مذکور ہے۔" حضرت عائشہؓ نے جواب دیا: "ہاں مذکور ہے، مگر تم نے یہ نہیں
دیکھا کہ مال کو قرآن نے خیر کہا ہے اور خیر اس مال کو کہتے ہیں جس سے تم
فراخی سے گزر بسر کر سکو اور تم نے اپنے اہل و عیال کی جو تعداد بتائی ہے
اس کے ہوتے ہوئے تم اپنے مال میں خوش حالی سے زندگی بسر نہیں کر سکتے
اس لیے تمھارا مال خیر نہیں ہے۔"

ایک اور مثال سنیے۔ فاتح اندلس عبدالرحمٰن الداخل نے ایک مرتبہ رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی جاریہ سے مباشرت کرلی اور علما سے پوچھا کہ وہ کیا کرے؟ سب علما نے جواب دیا کہ وہ کفارہ میں ایک غلام آزاد کردے۔ علما کا یہ فتویٰ قرآن کی اس آیت پر مبنی تھا جس میں فرمایا گیا ہے: "اگر کوئی عمداً روزہ توڑدے تو کفارہ میں اس کو نمبر اول پر غلام آزاد کرنا ہوگا، نمبر دوم پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا اور نمبر سوم پر ساٹھ روزے۔ قرآن میں کفارہ کی یہ تینوں اقسام حرف فا کے ذریعہ علی الترتیب بیان کیے گئے ہیں اور عربی زبان میں فا ترتیب کے لیے آتا ہے۔ مثلاً اگر ہم کہیں جاءزیدٌ وعمرو تو اس کا مطلب ہوگا کہ زید اور عمرو دونوں ساتھ آئے۔ لیکن جاءزیدٌ فعمرو کہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ پہلے زید آیا اور اس کے بعد عمرو آیا۔ اس بنا پر فقہا اور علما کا عام خیال ہے کہ کفارہ میں غلام آزاد کرنے کو اولیت حاصل ہے۔ اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مسکین کو کھانا کھلائے اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ روزے رکھے۔ بس اسی وجہ سے علما نے عبدالرحمٰن الداخل کو غلام آزاد کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ لیکن علمائے کرام کے اس مجمع میں ایک مالکی فقیہ (غالباً ابواللیث فرات) بھی موجود تھے۔ انھوں نے اس فتویٰ سے اختلاف کیا اور فرمایا: "بادشاہ کو ساٹھ روزے رکھنے ہوں گے" علما نے اعتراض کیا: "کفارہ کے اقسام تو بالترتیب مذکور ہیں" مالکی فقیہ نے جواب دیا: "عجب بات ہے کہ تم فقط حرف فا کو دیکھتے ہو اور اسے نہیں دیکھتے کہ کفارہ کی مشروعیت کا مقصد سرزنش اور پاداشی ہے کہ گناہ کا اعادہ نہ ہو اور ایک بادشاہ کے لیے غلام آزاد کرنا یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانا کیا مشکل ہے؟ یہ دونوں چیزیں اس کے لیے سزا یا سرزنش نہیں ہوسکتیں"

یہ دونوں مثالیں شخصی مصلحت کی تھیں، اب اجتماعی اور قومی مصلحت

کی مثال لیجیے۔ عہد نبویؐ اور عہد صدیقی میں یہ معمول تھا کہ ارض مفتوحہ مجاہدین میں تقسیم کر دی جاتی تھی، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمرؓ نے اس کی اراضی کو جسے عرب مورخین ارض سواد کہتے ہیں مجاہدین میں تقسیم کرنے سے انکار کر دیا۔ لوگوں نے کہا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر صدیق تو ایسا کرتے تھے؟ فاروق اعظمؓ نے جواب دیا: "اب مسلمانوں کی آبادی بڑھ رہی ہے، اگر میں نے یہ زمینیں تم لوگوں میں تقسیم کر دیں تو تمھارے بعد جو مسلمان آئیں گے وہ کیا کریں گے؟" اسی طرح قرآن مجید میں صاف حکم ہے کہ مسلمان کتابیہ یعنی یہودی اور عیسائی خواتین سے نکاح کر سکتے ہیں، لیکن خلافت فاروقی میں رومی خواتین کے حسن و جمال کے باعث ان سے نکاح کرنے کا رجحان بڑھ گیا تھا، اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کی ممانعت فرما دی۔ لوگوں نے کہا: "مگر قرآن میں تو یہ جائز ہے"۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "ہاں! شرعاً یہ اب بھی جائز اور مباح ہے، لیکن اگر تم لوگوں میں رومی عورتوں سے نکاح رچانے کا رجحان اسی طرح بڑھتا رہا تو دوشیزگان عرب کا انجام کیا ہوگا؟ اس لیے میں حکماً اسے ممنوع قرار دیتا ہوں"۔

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کے اجتہادات جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے، ان کے جواز کی پہلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ اجتہاد کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو۔ خواہ وہ قرآن کی ہو یا سنت کی۔ چنانچہ علامہ اقبال بھی متعدد مقامات پر اس کی تصریح کرتے گئے ہیں۔ البتہ اجتہاد کا دار و مدار اس پر ہے کہ نص کا مطلب کیا ہے؟ مثلاً اگر نص معلل ہے تو معاملہ آسان ہے۔ جب علت پائی جائے گی حکم پایا جائے گا اور علت نہ ہوگی تو حکم بھی نہ ہوگا۔ لیکن جہاں نص مطلق اور بغیر علت کے ہو وہاں اگر کسی موثق و معتبر ذریعہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ حکم کی علت یہ تھی تو

وہاں بھی علت کے فقدان پر حکم کو بدلا جا سکتا ہے۔ چنانچہ قرآن میں جن مصارف زکوٰۃ کا بیان ہے ان میں مولفتہ القلوب بھی شامل ہیں۔ لیکن حضرت عمرؓ کو یہ معلوم تھا کہ یہ اسلام کی کمزوری کے باعث تھا، اس لیے اسلام جب قوی ہوگیا، حضرت عمرؓ نے مولفتہ القلوب کی مد کو ساقط کر دیا۔ اسی طرح اگر قرآن میں کوئی حکم مذکور ہے مگر وہ نہ فرض ہے اور نہ واجب بلکہ وہ صرف مباح اور جائز ہے تو ایک اسلامی ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ یہ محسوس کرتی ہے کہ مباح کا استعمال معاشرہ میں فساد کا باعث بن رہا ہے تو اسٹیٹ اس کو ممنوع قرار دے سکتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کا کتابیہ عورتوں سے نکاح کو ممنوع قرار دینا اسی اصول پر مبنی تھا۔
پھر قرآن میں احکام صیغۂ امر کے ساتھ آئے ہیں، مگر عربی زبان میں صیغۂ امر وجوب کے لیے بھی آتا ہے اور استحباب و اباحت کے لیے بھی۔ مثلاً قرآن میں ہے فَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا یعنی جب تم حج کا احرام کھول دو تو شکار کھیلو۔ ظاہر ہے اس آیت میں فاصطادو صیغۂ امر ہے لیکن وجوب کے لیے نہیں بلکہ اباحت کے لیے ہے۔ اسی طرح قرآن کا ایک لفظ مشترک ہوتا ہے جس کے ایک سے زائد معانی ہوتے ہیں۔ ان تمام مواقع پر مجتہد کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ یہ متعین کرے کہ صیغۂ امر سے وجوب مراد ہے یا کچھ اور۔ اسی طرح لفظ مشترک سے یہاں کیا معنی مراد ہیں۔

بہر حال علامہ نے اجتہاد کے طریقۂ کار کی جس بحث کو تشنہ چھوڑ دیا تھا، محض "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر ہم نے سطور بالا میں اس خلا کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ورنہ عالم اسلام میں اس موضوع پر کثرت سے جامع اور محققانہ کتابیں لکھی گئی ہیں اور ان کا سلسلہ جاری ہے۔ مجھے یہ کہتے ہوئے مسرت ہوتی ہے کہ ہندستان میں اس موضوع پر سب سے زیادہ اور ٹھوس عربی اور اردو دونوں

زبانوں میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ دینیات کے استاد و ناظم دینیات مولانا محمد تقی امینی نے لکھا ہے۔ چنانچہ ان کی کتابیں۔ ۱۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ ۲۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر۔ ۳۔ حالات زمانہ کا اثر احکام شرعیہ پر۔ ۴۔ اسلام کا زرعی نظام بڑی معرکہ آرا کتابیں ہیں۔

خاتمۂ کلام

اب یہ خطبات پر ہمارا تبصرہ جو محض اسلامی نقطۂ نظر سے تھا ختم ہو رہا ہے۔ آخر میں یہ گزارش کرنا ضروری ہے کہ اگرچہ علامہ کی شخصیت پورے عالم اسلام میں نہیں تو کم از کم برصغیر میں اس اعتبار سے عدیم المثال تھی کہ ایک طرف وہ علومِ جدیدہ کے ماہر اور مبصر و نقاد تھے اور دوسری طرف علوم اسلامیہ پر ان کی نگاہ مبصرانہ تھی، لیکن با ایں ہمہ اوصاف و کمالات ان میں پندارِ علم کا کبھی کوئی شائبہ نہیں پیدا ہوا۔ ان میں خودسری اور اپنی رائے پر اصرار کا نام نہ تھا۔ وہ ایک طالب علم کی حیثیت سے اپنے علم کو وسیع کرنے اور صحیح معلومات اور ان کے ماخذ و مصادر کی تحقیق و جستجو میں عمر بھر سرگرداں رہے۔ عجز و انکسار ان کا جوہر فطری تھا۔ زبان اور شعر و ادب کا معاملہ ہو یا فلسفۂ و سائنس اور اسلامیات کا جب کبھی کسی شخص نے ان کی کسی غلطی پر ان کو ٹوکا اور وہ بات ان کی سمجھ میں آگئی تو ان کو اپنی غلطی تسلیم کر لینے اور اس کی اصلاح میں کبھی پس پیش نہیں ہوا ان کے خطوط جو مشاہیر علم و ادب کے نام ہیں، ان سے یہ صاف ظاہر ہے کہ علامہ کس طرح ان حضرات سے اکثر و بیشتر ایک طالب علم کی طرح علمی اور ادبی استفسارات کرتے رہتے اور اپنے کلام کے صحت و سقم کے بارے میں مشورہ کرتے رہتے تھے۔ پھر مخالفین و معترضین کے جواب میں ان کا لب و لہجہ ہمیشہ نرم اور سنجیدہ

رہتا تھا۔ ان کی زبان وقلم سے نقلی یا اپنی بالا خوانی کا اظہار کبھی نہیں ہوا۔

علامہ کی یہ طبعی خصوصیت خطبات میں بھی نمایاں ہے۔ انھوں نے خطبات میں اپنے جو افکار و نظریات پیش کیے ہیں ان کے متعلق جیساکہ سید نذیر نیازی نے ترجمۂ خطبات کے مقدمہ میں لکھا ہے۔ ان کا ہرگز یہ خیال نہیں تھا کہ موضوع پر حرف آخر ہیں۔ کہیں ایک مرتبہ فرمایا: "میں نے عصر حاضر کی ذہنی اور فکری استعداد کے مطابق اسلام کو سمجھانے کی کوشش کی ہے فکرِ انسانی مسلسل ارتقا پذیر ہے، اس لیے آیندہ اسلام کی تعبیر اور اس کی تشریح و توضیح کے لیے اور نئے نئے پیرا ہائے بیان پیدا ہوں گے۔ اس لیے مسلمانوں کو فکرِ انسانی کی ترقی پذیری کی اس رفتار پر نگاہ رکھنی چاہیے، تاکہ وہ آیندہ بھی عصرِ نو کی زبان میں اسلام کی تشریح کا فریضہ انجام دے سکیں۔"

ہمیں خطبات کے مطالعہ کے وقت اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ عربی کے مشہور مصرعہ عبارا تنا شتی وحسنک واحد کے مطابق اسلام جس حقیقت مطلقہ کا ترجمان ہے وہ ایک اور ازلی و ابدی ہے اور چونکہ وہ ماورائے ادراک و تصور ہے، اس بنا پر اس کی منطقی تعریف تو ممکن ہے ہی نہیں۔ اس کی جان پہچان جو کچھ ہو سکتی ہے اس کے آثار و علامات جو قرآن کی زبان میں آیات ہیں، انھیں کے ذریعہ ہو سکتی ہے اور یہ آیات لامحدود دبے شمار ہیں اور پھر ان کے دیکھنے والے مختلف استعداد اور مختلف زاویہ ہائے نظر کے افراد و اشخاص ہیں۔ ان میں عامی بھی ہیں اور عالم بھی۔ شاعر بھی ہیں اور فلاسفہ، مہندس بھی ہیں اور سائنس داں بھی۔ اس بنا پر آیات الٰہی کی تشریح و توضیح جس سے حقیقت مطلقہ کا سراغ مل سکے۔ ہر شخص اپنی استعداد فکر و فہم کے مطابق کرے گا اور اس بنا پر اس میں اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر ہوگا۔ اس موقع پر یہ ہرحال اس بات کا خیال ضروری ہے کہ قرآن مجید خود اس حقیقت مطلقہ کا کلام ہے، اس لیے

تشریح و توضیح کچھ بھی ہو اسے کلام الٰہی کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔ چنانچہ علامہ نے خطبات میں اس کا التزام کیا ہے کہ علوم جدیدہ کی روشنی میں کلام کرنے کے بعد جو نظریہ بھی قائم کیا ہے اسے قرآن مجید، سنت یا اقوال و اعمالِ صحابہ اور ملفوظات صوفیا سے ثابت اور اسے موید و موکد کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس سلسلہ میں علامہ سے فرو گزاشتیں اور غلطیاں ہوئی ہیں، لیکن دنیا میں بڑے سے بڑا مفکر یا مصنف کون ایسا ہے جس نے غلطی نہ کی ہو اور وہ ہدف تنقید نہ بنا ہو۔ علامہ نے خطبات کے ذریعہ جو کارنامہ انجام دیا ہے، ان فرو گزاشتوں اور غلطیوں کا اثر اس کی عظمت و اہمیت پر نہیں پڑتا اور اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ اسلام کے فکرِ دینی کو عصرِ حاضر کے علمی اور فکری تقاضوں کے مطابق جدید دنیا کے سامنے پیش کرنے کا کام جو علامہ نے سرانجام دیا ہے وہ کسی نے نہیں کیا۔ میں نے خود کہیں نہیں دیکھا، لیکن بعض نہایت معتبر اور ثقہ دوستوں سے سنا ہے کہ برِصغیر کے ایک نامور عالم دین نے ایک مرتبہ فرمایا: "اگر اقبال خطبات نہ لکھتے تو اچھا تھا"۔ اگر اس قول کی نسبت ان حضرت کی طرف صحیح ہے تو یہ نہیں معلوم کہ انھوں نے خطبات کا از اول تا آخر توجہ سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے یا کسی سے کچھ سن سنا کر یا خطبات کی سرسری ورق گردانی کے بعد انھوں نے یہ اظہار خیال کیا ہے۔

بہ ہر حال اس میں شک نہیں کہ ایسی بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جس کے افکار و نظریاتِ اسلامی کی تاریخ پر نظر نہیں ہے۔ فقہ، علم کلام، تفسیر اور فلسفہ و تصوف میں کتنے مکاتبِ فکر پیدا ہوئے اور ان میں بحث و جدال کی کیسی گرم بازاری رہی؟ اسلامیات کا ہر طالب علم اس سے واقف ہے۔

خطبات پر بحث و گفتگو کا حق ہر اس شخص کو ہے۔ جو اس کا اہل ہے یہ حق آج بھی ہے اور آیندہ بھی رہے گا۔ لیکن علامہ نے جس درد دل، سوز و گداز اور جس جذبہ اور محنت و اخلاص سے یہ خطبات لکھے ہیں ان کی داد نہ دینا علامہ کے ساتھ سخت ناانصافی کی دلیل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر کو اسلامی حقائق سے آشنا کرنے کی ایک راہ علامہ نے ان خطبات کے ذریعہ دکھائی ہے جس پر آیندہ بہت کچھ اضافہ ہو سکتا ہے اور ہو گا۔

مطبوعات اقبال انسٹی ٹیوٹ

اقبال کے مطالعے کے تناظرات	پروفیسر آل احمد سرور
اقبال اور تصوف	مرتبہ: پروفیسر آل احمد سرور
اقبال اور مغرب	مرتبہ: پروفیسر آل احمد سرور
اقبال اور مغربی فکر	پروفیسر وحید الدین
علامہ اقبال، مصلح قرن آخر	ڈاکٹر علی شریعتی/ترجمہ: کبیر احمد جائسی
اقبالیات (۱)	مرتبہ: پروفیسر آل احمد سرور
اقبالیات (۲)	مرتبہ: پروفیسر آل احمد سرور
محمد اقبال	میر سید میر شکر/ترجمہ: کبیر احمد جائسی
خطبات اقبال پر ایک نظر	مولانا سعید احمد اکبرآبادی
جدید دنیا میں اسلام مسایل و امکانات	مرتبہ: پروفیسر آل احمد سرور
اقبال کی نظری اور عملی شعریات	پروفیسر مسعود حسین خاں
تشخص کا مسئلہ اور اقبال	مرتبہ: پروفیسر آل احمد سرور
Tagore, Sri Aurobindo and Iqbal	پروفیسر سسر کمار گھوش
Resurgence in Islam	مرتبہ: پروفیسر آل احمد سرور
Some Aspects of Iqbal's Poetic Philosophy	پروفیسر عالم خوندمیری